GIANFRANCO RAVASI

EL LIBRO DEL GÉNESIS

(12-50)

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

MADRID
CIUDAD NUEVA

1994

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA SALAS, de la obra de
GIANFRANCO RAVASI, *Il libro della Genesi (12-50)*,
dentro de la serie «Guide spirituali all' Antico Testamento»,
Città Nuova Editrice, Roma 1993

Diseño de la cubierta: RIPOLL ARIAS
Ilustración: Fragmento del estandarte real de Ur, Sumeria
Primera dinastía de Ur, hacia el 2800 antes de nuestra era

ISBN 84-254-1869-0

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 38.256-1994 PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF S.A. - BARCELONA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

«Yo soy el Dios de Abraham y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Él no es Dios de muertos, sino de vivos.» La reacción de Jesús, expresada en esta luminosa profesión de fe bíblica, frente a los saduceos, la clase sacerdotal aristocrática de su tiempo (Mt 22, 32), es la más clara síntesis de las páginas del Génesis que meditaremos a continuación. Señorea, en efecto, en su centro, el Dios de la elección, de la promesa, de la salvación llevada a cabo en el interior de la trama de las vicisitudes personales, familiares y tribales acontecidas en una época histórica de perfiles más bien borrosos e imprecisos. Tras la grandiosa revelación cósmica y universal de los primeros once capítulos, que ya hemos seguido y profundizado en el volumen precedente, ahora la palabra de Dios se dirige a un hombre y a un pueblo concretos del mundo. Israel, el pueblo destinatario de esta revelación y de esta primera alianza historicosalvífica, seguirá profesando siempre su fe en aquel acontecimiento fontanal: «Mi padre fue un arameo errante que bajó a Egipto, donde se estableció con unas pocas personas; pero allí se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa» (Dt 26, 5). Dios mismo se presentará a menudo como «el Dios de Abraham y el Dios de Isaac y el

Dios de Jacob» y declarará: «Yo tomé a vuestro padre Abraham de la otra parte del río [Éufrates] y le hice caminar por todo el país de Canaán y multipliqué su descendencia y le di Isaac. A Isaac le di Esaú y Jacob» (Jos 24, 3-4).

Antes de recorrer las páginas más importantes de los caps. 12-50 del Génesis, que narran las vicisitudes de los patriarcas de Israel, estimamos oportuno ofrecer una visión de conjunto de este texto, que se asemeja al delta ramificado de un río hacia el que confluyen muchas corrientes de diferentes cursos. Hemos ya empezado a conocerlas en la primera parte de nuestro itinerario, dentro de los caps. 1-11. Bastará, pues, ahora, con mencionarlas de pasada, para intentar trazar a continuación un mapa más preciso de su movimiento. Se trata de corrientes vivas de palabras, de imágenes, de temas teológicos, que surgen del fondo de acontecimientos remotos, situados tal vez a una distancia de cuatro milenios de nosotros, y a un milenio de su narrador. Son lo que se ha venido en llamar «tradiciones», que los estudiosos catalogan desde hace ya mucho tiempo con los términos que se emplean en ellas para nombrar a Dios, o con adjetivos específicos. Estos ríos literarios —cuya existencia sospechó por vez primera, en 1753, el médico francés Jean Astruc— convergen y se entrelazan, con la diversidad de sus tonos, de sus planteamientos, de sus aportaciones, en las páginas que ahora leemos.

Aparece, en primer lugar, la *tradición yahvista,* tal vez desarrollada en la época salomónica (siglo X a.C.). Se la llama así porque en ella se utiliza el sacro tetragrama divino YHWH, que los hebreos, por veneración, nunca pronunciaban. Viene a continuación la llamada *tradición elohísta,* tal vez del siglo IX-VIII a.C., derivada de la palabra *'Elohîm* con que en el antiguo Oriente Pró-

ximo se designaba de ordinario a la divinidad. Se trata de una tradición de recorrido más bien incierto y sutil. De hecho, no faltan, en tiempos recientes, autores que simplemente niegan su existencia y fragmentan sus textos en otras tradiciones menores. Parece ser que en torno al 700 a.C. se registró ya una primera fusión y reelaboración de estas dos tradiciones, yahvista y elohísta, dando así origen a un texto llamado, con fórmula híbrida, *jehovista.* A él se añadió muy pronto (según algunos), o (según otros) durante o poco después del exilio babilónico, es decir, en el siglo VI a.C., una nueva tradición, más cuidada, hierática, solemne y teológica, tal vez procedente de los círculos de sacerdotes y de escuelas, llamada por consiguiente *sacerdotal.* No faltan, por supuesto, en este delta literario, histórico y teológico, otras tradiciones autónomas menores, a menudo arcaicas, que hacen que el texto de Gén 12-50 sea muy variado, vivazmente repetitivo en algunos puntos, pero siempre fascinante, tanto en el nivel espiritual como en el literario.

La tabla de Abraham, Isaac y Jacob

Básicamente, el Génesis puede compararse a un díptico o a un tríptico. Un díptico, porque cada una de las dos grandes tablas, de desigual extensión, que se despliegan ante nuestros ojos tiene su propio protagonista. En la primera (caps. 1-11), como ya se ha visto en el volumen anterior, se sitúa en el centro Adán, es decir, el hombre de todos los tiempos: en hebreo el término lleva artículo (*ha-'adam*) y equivale al Hombre en absoluto, presente en toda criatura humana. Los restantes personajes de estos capítulos no hacen sino prolongar la se-

cuencia de la humanidad en su libertad, en su pecado y en la gracia divina. En la segunda tabla (caps. 12-50), los protagonistas son los patriarcas, que tienen en Abraham su raíz y su figura más emblemática.

Pero es también posible —como tendremos ocasión de precisar— imaginar un tríptico, de extensión más equilibrada: a la tabla de Adán seguiría la de Abraham, Isaac y Jacob (caps. 12-36), y a continuación la de José (caps. 37-50), dotada de autonomía propia, aunque aparece vinculada a la historia de Jacob. Intentemos, ahora, contemplar en su conjunto estas dos tablas, partiendo de la que está presidida por las figuras de Abraham, Isaac y Jacob. El inicio de esta historia se hunde en el Oriente lejano. Un día, un hombre recibe aquella orden misteriosa e inesperada: «Vete de tu tierra... y Abram salió» (12, 1.4). Una palabra directa y eficaz, una respuesta inmediata y activa. El día de su vocación, Abraham decide, sin vacilaciones, aceptar el riesgo de la fe. Un riesgo que no deja de tener, junto a sus instantes de luz, sus fases oscuras. La promesa de un hijo a un hombre anciano, como Abraham, y a una mujer menopáusica, como Sara, se parece mucho a una ilusión. Pero Dios insiste: «Mira al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas... Así será tu descendencia» (15, 5). Y Abraham responde con su fe pura: «Creyó Abram y Yahveh se lo tomó en cuenta como justicia» (15, 6).

Pero la oscuridad se mantiene, tal como testifica la «risa» del patriarca (17, 17) y la de Sara (18, 12-15), una «risa» que es signo de incredulidad y de crisis de fe. Sin embargo, lo que al final resuena, de manera viva y definitiva, es la «risa» de Dios, encarnada en el nombre de «Isaac», el hijo esperado. Según la etimología popular a que alude la Biblia, Isaac significa «Yhwh ha reído». Con todo, la prueba definitiva y extrema está aún en el hori-

zonte: se la describe en el célebre cap. 22, auténtico y verdadero paradigma simbólico de todo itinerario de fe. Es un recorrido oscuro y discutido, acompañado de aquella orden desconcertante: «Toma a tu hijo, a tu amado hijo único, y ofrécelo en holocausto.» Se devuelve aquí a la fe a su estadio más puro, donde no hay apoyos humanos, aparentemente en tensión contra sí misma, porque aquella palabra de Dios que le había prometido un hijo, y que se lo había dado, ahora parece desmentirse. Abraham está dispuesto a renunciar a todo, y a confiar plenamente en Dios; y por esto, aquel hijo, que al fin recibe de nuevo, es sólo y exclusivamente don divino.

Se configura así, cada vez más, el tema siempre presente de la promesa divina fundada sobre dos objetos: tierra y descendencia. A través de estos dones, que Abraham sólo alcanzará a entrever a modo de fugaces intuiciones (se dice poquísimo de su hijo Isaac, y la única posesión territorial en la tierra de Canaán será el sepulcro de Makpelá, cuya compra se describe en el cap. 23), va perfilándose el lugar que Dios ha elegido para revelarse. No serán los cielos ni los éxtasis los puntos privilegiados de la manifestación salvífica del Señor, sino el espacio (la tierra) y el tiempo (la descendencia) del hombre. Y Dios se compromete solemnemente a esta presencia a través de lo que en hebreo se llama la *berît*, palabra de ordinario traducida por «alianza» o «pacto», pero que tal vez podría entenderse mejor en el sentido de «empeño» o «compromiso». Se trata de lo que en la tradición posterior se llamará «testamento, juramento», es decir, el solemne empeño o compromiso que Dios asume de vincularse a una criatura y a un pueblo que a su vez quedan vinculados e implicados en empeños o compromisos de respuesta.

En 15, 7-21 se describe esta *berît* con colores vivos y

folclóricos: los animales partidos por la mitad son un símbolo de automaldición en caso de violación de los compromisos de la alianza. Pero, como se advierte en la escena, quien asume el compromiso de manera formal y decisiva es «el horno humeante y la antorcha de fuego», signos de Dios. Es Dios —más que el hombre— quien se mantiene fiel a aquella promesa de alianza que él mismo ha proyectado y que está destinada a implicar al hombre. Éste, como se desprende de la refinada página «sacerdotal» del cap. 17, responde con la circuncisión, señal y síntesis vital de la adhesión al Dios de la salvación y de la revelación. Esta alianza-promesa es como la filigrana que sustentará la historia del pueblo de la elección y que alimentará su fe y su esperanza, como dice Pablo al rey Agripa II: «Estoy siendo juzgado por la esperanza de la promesa hecha por Dios a nuestros padres, a la cual esperan llegar nuestras doce tribus, sirviéndole continuamente noche y día» (Act 26, 6-7). Más aún, será Pablo quien coordinará el acontecimiento Cristo con la promesa hecha a los padres, sobre todo en aquella gran reflexión del cap. 4 de la carta a los Romanos (cf. también Gál 3, 15-29). «Si vosotros sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» (Gál 3, 29).

La figura de Isaac constituye una especie de anilla de conexión entre los dos grandes ciclos de Abraham y de Jacob. La importancia de su presencia se debe a que es «el hijo de la promesa» hecha a Abraham y el padre y artífice de la sucesión de Jacob, el hombre que luego será llamado, emblemáticamente, Israel. Es Jacob quien lleva la historia patriarcal hasta la desembocadura de las doce tribus, es decir, del futuro pueblo prometido por Dios. Su experiencia de Betel, con el «sueño de la esca-

lera» (28, 10-22), y sobre todo su lucha nocturna con el ser misterioso a orillas del torrente Yabboq (32, 25-31), constituyen la investidura solemne de su función de símbolo de todo Israel en diálogo, a menudo dramático, con Dios. En torno a él se desarrollan acontecimientos que implican también a sus hijos, héroes epónimos de las futuras tribus. Hay acontecimientos de vida y muerte, como el nacimiento de Benjamín y la muerte de Raquel (35, 16-20), y los hay también de derramamiento de sangre y de odios entre hermanos y entre tribus, como en el caso de la matanza de los sikemitas (34, 1-31) o en las tensiones entre José y los otros hijos de Jacob, que alcanzan su punto culminante en la venta del hermano, que abrirá el horizonte de la nueva «tabla», cuyo protagonista es justamente José.

Aunque el curso de los caps. 12-36 es complejo e irregular, hay en su interior algunos hilos conductores que muestran la continuidad y la armonía de las historias de Abraham, Isaac y Jacob. Se trata, ante todo, de una línea *histórico-biográfica*. Enlaza, en la unidad de una gran saga familiar, las generaciones de los tres patriarcas. Esta línea suscita interrogantes de orden historiográfico, muchas veces estudiados, con resultados muy dispares. Es indudable que los datos históricos descritos se hallan firmemente supeditados a una interpretación teológica y orientados a finalidades de otro tipo. Piénsese, por ejemplo, en el frecuente recurso a la llamada «etiología», tema sobre el que tendremos ocasión de volver repetidas veces a lo largo de nuestra lectura del Génesis. Aparece, en efecto, con frecuencia la tentativa de relacionar a los patriarcas, como a manantiales o raíces (*aitia* significa en griego «causa, origen», de donde se deriva el vocablo «etiología», con el significado de búsqueda de las causas, de los orígenes), con

datos, lugares sacros, costumbres y tradiciones que el Israel contemporáneo de los autores del Génesis conocía, practicaba o veneraba. No se puede, por otra parte, ignorar que el fondo delineado por estas páginas corresponde a una cierta franja histórica y espacial del Oriente Próximo antiguo. Desde el punto de vista histórico nos hallamos, básicamente, ante una migración en un período caracterizado por inestabilidades étnicas y culturales, tal como lo documentan los archivos descubiertos en las ciudades-Estado de tránsito de Mesopotamia y Siria (Mari, Nuzi, Ebla, etc.). Sobre este gran tablero de la Media Luna Fértil domina la presencia de las dos grandes superpotencias, la de Babilonia en Oriente y la de Egipto en Occidente.

Hay, también, una línea *narrativa*, testificada en las páginas de las varias tradiciones antes citadas. Estas tradiciones fueron más tarde coordinadas, para formar una unidad, mediante una redacción final que ha hecho confluir todos los acontecimientos en la solemne escena final que establece una conexión con el segundo libro de la Biblia, el Éxodo: un cortejo fúnebre, compuesto por los hijos, los nietos y los siervos, devuelve a la patria, al «hogar» nacional de Israel, los restos mortales de Jacob. Naturalmente, esta redacción no sigue los cánones de nuestra crítica literaria; no concede prioridad a la coordinación según tramos nítidos; no desdeña las reiteraciones y repeticiones, los enfoques simbólicos, etc. etc. A pesar de todo, en su estadio final la obra ofrece una cierta unidad interna. Por otra parte, la extraordinaria potencia de algunas escenas y la fulgurante belleza de las figuras y de los temas han convertido al libro del Génesis —como tendremos ocasión de indicar en cada uno de los pasajes que hemos seleccionado para la reflexión— en un repertorio iconográfico y en un «gran có-

dice» del arte, de la literatura y de la música de todos los tiempos.

Hay, en fin, y fundamentalmente, una línea *teológica*, que es la verdadera clave de interpretación de todo el cúmulo de datos, acontecimientos y figuras. Es en esta línea donde se capta el sentido último de la historia narrada, que no es ni una enumeración de hechos ni una historiografía codificada, sino una historia de salvación. Esta trayectoria discurre a lo largo del hilo fundamental de la «bendición-promesa-alianza», como revela explícitamente el prólogo de la narración patriarcal «yahvista», rimando cinco veces la raíz *brk*, «bendecir». «Te bendeciré y engrandeceré tu nombre y tú mismo serás bendición. Bendeciré a los que te bendigan... En ti serán bendecidos todos los linajes de la tierra» (12, 2-3). La bendición es el signo de la presencia de Dios en la historia y en el espacio, simbolizados en la descendencia y en la tierra prometida. La fecundidad, vinculada al tema de la bendición —como tendremos ocasión de explicar— adquiere el valor de signo: tema éste sobre el que se vuelve con sugerentes pinceladas literarias en el libro de M. Brelich, *El abrazo sagrado*, a propósito del amor de Abraham y Sara. En la secuencia genealógica patriarcal se va desenvolviendo el hilo de la revelación, de la presencia y de la salvación de Dios. La bendición con sus frutos, la descendencia y la tierra, aflora en los pasajes significativos de todos los episodios de la vida de Abraham (12, 2-3.7; 13, 15-16; 15, 7.18; 18, 18; 24, 7.35), de Isaac (26, 3.12.13), y de Jacob (28, 13-14.15; 30, 27.30; 31, 3; 32, 10.13.30). La bendición es también el testimonio vivo del Dios Emmanuel y Salvador.

La tabla de José

El último ciclo de los relatos del Génesis está enteramente dominado por las aventuras de un personaje delineado con gran precisión, José. Su historia contiene rasgos y aspectos que la diferencian de las restantes narraciones patriarcales. Es cierto que se afirma de manera explícita su vínculo con la familia de Jacob (es el hijo que el patriarca tuvo con su amada Raquel), y a veces se percibe acá y allá la presencia de las antiguas tradiciones yahvista, elohísta y sacerdotal, pero, en su conjunto, el relato es mucho más unitario y da casi la impresión de ser una obra homogénea. José «el egipcio», sus hermanos y los personajes que aparecen en la trama no son figuras tribales emblemáticas, destinadas a encarnar la historia y las características de toda una tribu, ni están descritos con pinceladas estilizadas. Muy al contrario, aquí aparecen individuos concretos, con una compleja gama de sentimientos y de reacciones: en esta historia es constante la atención prestada a la psicología, a los golpes de escena, a los detalles y a la múltiple diversidad de la existencia. La narración parece reflejar también, entre otras cosas, algunos motivos del folclore popular del Oriente Próximo antiguo, como la seducción rechazada, los sueños cumplidos, el éxito inesperado, los siete años de abundancia seguidos de otros siete de carestía, etc. La historia de la seducción de la mujer de Putifar (cap. 39) tiene un paralelo arcaico (aunque no coincidente) en la *Historia de los dos hermanos*, texto egipcio escrito entre el 1500 y el 1000 a.C.

José es un hombre de la corte y su figura encaja bien en aquel ambiente refinado: su brillante carrera política, su capacidad para construir discursos elaborados, para dar consejos, para interpretar sueños («ciencia» te-

nida en gran aprecio en el Oriente antiguo) son otros tantos elementos compositivos hasta ahora ajenos a las narraciones del Génesis. Se respira, además, un aire de cosmopolitismo, de relaciones internacionales, de conocimiento de la cultura y de la sociedad egipcias. Todo hace pensar, por la contextura misma de la historia, en la época de Salomón (siglo X a.C.), con su esplendor comercial, económico, cultural y social. Es en esta atmósfera concreta donde mejor se enmarca la fisonomía del protagonista, trazada de acuerdo con los cánones característicos del sabio: es el mejor consejero político del faraón, está dotado de inteligencia y de «temor de Dios» (42, 8), se aparta de la tentación de la mujer ajena, sabe interpretar los signos de los sueños y de los tiempos, guía a los otros en las más diversas coyunturas, sabe perdonar.

La presencia de todos estos motivos, que tienen paralelos constantes en la literatura sapiencial, hace que este texto no pueda ser encuadrado en el género de las precedentes narraciones patriarcales, sino que debe situárselo en los círculos de la sabiduría. Aunque recurre a materiales históricos (es muy acertada la descripción del Egipto antiguo), el autor ha construido una especie de relato ejemplar, modulado sobre el principio de la transformación o subversión de los destinos, en virtud del cual se pasa del dolor a la felicidad, del polvo a las estrellas, del rechazo a la acogida fraterna. Sobre la base de los contactos egipcio-hebreos inaugurados por Salomón, que se casó con una hija del faraón (1 Re 9, 16.24), y en conexión con los personajes patriarcales, tal vez entre las tribus septentrionales de Israel (Efraím, hijo de José, es, junto con Manasés, la tribu líder del reino de Israel), ha surgido un relato ejemplar, con una hábil y feliz intriga narrativa, en la que se han hecho

«confluir, con consumada maestría literaria, recuerdos del pasado, informaciones sobre lugares y costumbres de Egipto, toques pintorescos de sabor exótico, el gusto por la aventura, el sentido crítico de la misteriosa providencia divina en la historia, una velada exaltación de la monarquía salomónica y una cuidadosa dosis de "secularismo" sapiencial y de apertura universalista» (A. Bonora).

Algunas tensiones en el interior de la trama pueden hacer pensar en la existencia de diversos documentos, fundidos más tarde en una unidad armónica. Así, algunos estudiosos prefieren distinguir dos secuencias narrativas, atribuidas respectivamente a la tradición yahvista y a la elohísta o la sacerdotal. He aquí un diagrama ejemplificado.

Primera escena	—Sueños y venta de José (cap. 37). Inicio del drama.	—La túnica manchada de sangre y la venta de José (cap. 37). El otro inicio del drama.
Segunda escena	—Dominada por dos episodios, uno en casa de Putifar y el otro en la cárcel egipcia (cap. 39).	—Dominada por dos episodios, en los que José interpreta el sueño del panadero, del copero y dos sueños del faraón (caps. 40-41).
Tercera escena	—Primer y segundo encuentro con sus hermanos (caps. 42-45).	—Tres encuentros de José con sus hermanos (caps. 42; 44 y 45; 50).

Todos los hebreos pódían mirarse en el espejo de este relato para comprobar su moralidad, comparándose con la ideal de José. No obstante, al ser engastado entre las narraciones patriarcales y las del éxodo, el

texto sapiencial de José se ha transformado y ha quedado convertido en puente de unión entre estos dos grandes acontecimientos salvíficos. Así se advierte en ciertos signos temáticos distribuidos en varios puntos de la narración. Ha sido Dios quien ha permitido que José fuera vendido en Egipto «para asegurar la supervivencia en la tierra» (45, 7), hacerlos un pueblo numeroso (50, 20) y permitirles, en fin, volver a la tierra prometida a los padres (50, 24). Justamente en el momento en que Jacob-Israel entra en Egipto para encontrarse con su hijo, se aparece Dios en visión para resumir toda la historia y, en cierto sentido, para explicitar la función de empalme, inserta en ella, entre los patriarcas y el éxodo: «No temas bajar a Egipto, porque allí haré yo de ti un gran pueblo. Yo bajaré contigo a Egipto, y yo mismo haré que vuelvas» (46, 3-4).

Queda todavía una última observación respecto de la historia de José, una observación importante también desde el punto de vista espiritual, como tendremos ocasión de comprobar cuando ahondemos en nuestras reflexiones. Aflora en ella, en efecto, un concepto distinto de la presencia de Dios y de su actuación en el interior de las vicisitudes humanas. No hay aquí teofanías, el Señor no interviene con gestos poderosos y directos. Sus acciones se insertan en el tejido normal de la existencia y de las elecciones humanas. Sólo quien mire los acontecimientos con fe puede ver y descifrar la actuación divina. En definitiva, su presencia se asienta en el corazón de los hombres. Es entonces cuando la historia individual, que parece ser a menudo una madeja de contradicciones y de amarguras, adquiere una dimensión de esperanza y una lógica más secreta y profunda. Estos capítulos son, por tanto, una cálida invitación a saber captar, en la continua variedad de los

sucesos humanos, en sus aspectos desconcertantes y gozosos, la mano de Dios que no deja nunca solos y abandonados a sí mismos a sus elegidos, a sus fieles. «El alma turbada y temerosa calla: todo se despeja, sobreviene una gran paz. Y el Incognoscible se yergue silencioso y salvador» (Rilke).

BIBLIOGRAFÍA

Teniendo en cuenta la finalidad de este comentario, se seleccionan sólo obras que puedan servir tanto de introducción a los problemas planteados en los capítulos 12-50 del Génesis como de ayuda para una ulterior profundización en el texto y en las cuestiones relacionadas con él.

Comentarios

F. Michaeli, *Commentario alla Genesi*, Libreria Editrice Fiorentina, Florencia 1972.
E. Testa, *Genesi (cc. 12-50)*, Marietti, Turín 1974.
Íd., *Genesi*, Edizioni Paoline, Roma [4]1981.
G. von Rad, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca [3]1988.
G. Westermann, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1989.

Es aconsejable, además, consultar las diferentes ediciones de la Biblia, con sus comentarios.

Estudios de introducción o de profundización

A. Bonora, La *storia di Giuseppe. Genesi 37-50*, Queriniana, Brescia 1982.

B.G. Boschi, *Le origini di Israele nella Bibbia fra storia e teologia*, Edizioni Dehoniane, Bolonia 1989.
J. Briend, *Una lettura del Pentateuco*, Gribaudi, Turín 1981.
R. de Vaux, *I patriarchi ebrei e la storia*, Paideia, Brescia 1967.
E. Galbiati, *Genesi*, en T. Ballarini (dir.), *Introduzione alla Bibbia*, vol. II/1, Marietti, Turín 1969, p. 71-212.
S. Herrmann, *Il soggiorno di Israele in Egitto*, Paideia, Brescia 1971.
R. Kilian, *Il sacrificio di Isacco*, Paideia, Brescia 1976.
N. Lohfink, *La promessa della terra come giuramento*, Paideia, Brescia 1985.
R. Michaud, *I patriarchi. Genesi 12-36*, Queriniana, Brescia 1979.
R. Negretti-C. Westermann-G. von Rad, *Gli inizi della nostra storia*, Marietti, Turín 1974.
G. Ravasi, en P. Rossano-G. Ravasi-A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milán) 1988, p. 565-573.
Íd., *Il libro della Genesi*, 1, Edizioni Dehoniane, Bolonia 1985.
Íd., *Il libro della Genesi*, 2, Edizioni Dehoniane, Bolonia 1988.
Íd., *El libro del Génesis (1-11)*, Herder-Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1992.
L. Ruppert, *Il Jahwista: annunciatore nella storia della salvezza*, en J. Schreiner (dir.), *Introduzione letteraria e teologica all'Antico Testamento*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 172-203.
Íd., *L'Elohista: il teologo del popolo di Dio*, en J. Schreiner (dir.), o.c., p. 203-219.
J. Schreiner, *Abramo, Isacco e Giacobbe: il significato che Israele dà all'età patriarcale*, en J. Schreiner (dir.), o.c., p. 129-149.
H. Schulte, *L'origine della storiografia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1982.
G. von Rad, *Il sacrificio di Abramo*, Morcelliana, Brescia 1977.

Tradiciones judía y cristiana

San Agustín, *Del Génesis a la letra*, en *Obras de san Agustín* XV, Editorial Católica, Madrid 1957 (ed. bilingüe).
San Ambrosio, *Abramo*, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milán-Roma 1984.
Íd., *Isacco o l'anima. Il bene della morte. Giacobbe e la vita beata. Giuseppe*, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milán-Roma 1982.

Íd., *I patriarchi...*, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milán-Roma 1980.

U. Neri (dir.), *Genesi*, Gribaudi, Turín 1986.

R. Pacifici, *I midrashim*, Marietti, Casale Monferrato 1986.

Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*, preparado por L. Cattani, Marietti, Casale Monferrato 1985.

A. Ravenna-T. Federici (dirs.), *Commento alla Genesi (Bereshit Rabbâ)*, UTET, Turín 1978.

TEXTO Y COMENTARIO
(Gén 12-50)

I

«SALIÓ ABRAM, CONFORME LE HABÍA ORDENADO YAHVEH»
(Génesis 12, 1-4)

1 *Dijo Yahveh a Abram:*
«Vete de tu tierra, de tu parentela
y de la casa de tu padre,
a la tierra que yo te indicaré.
2 *Yo haré de ti una nación grande;*
te bendeciré y engrandeceré tu nombre
y tú mismo serás bendición.
3 *Bendeciré a los que te bendigan*
y maldeciré a los que maldigan.
En ti serán bendecidos
todos los linajes de la tierra.»
4 *Salió Abram, conforme le había ordenado Yahveh, y Lot se fue con él. Tenía Abram setenta y cinco años cuando salió de Jarán.*

«Por la fe, Abraham obedeció cuando se le llamó para ir a un lugar que iba a recibir en herencia; y salió sin saber adónde iba. Por la fe, se fue a vivir a la tierra de la promesa como a tierra extraña, y acampó allí, así como Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa. Pues él aguardaba aquella ciudad bien asentada sobre cimientos, de la que Dios es arquitecto y constructor.» Así describía el autor anónimo de la obra maestra ho-

milética que es la carta a los Hebreos (11, 8-10) el momento decisivo de la vida humana y espiritual de Abraham, aquel momento que ahora estamos evocando y meditando de la mano de la narración que debemos a la tradición yahvista. Los pocos versículos de este relato captan en toda su plenitud la *vocación* del patriarca bíblico, describiéndola según un perfil esencial que reaparecerá en otros muchos lugares de la Biblia.

Se requiere, ante todo, una premisa. Para la Sagrada Escritura, la vocación no es un suceso puntual, instantáneo, sepultado en la memoria, simple punto de partida de la cronología de una historia. De acuerdo con una técnica figurativa simbólica bien conocida, tomando un aspecto destacado o un extremo o los dos polos de una realidad, se pretende evocarla en toda su integridad, en la totalidad de su significación (es lo que se llama merismo o metonimia o sinécdoque o polarismo, según sea la diversidad de los elementos asumidos). Se quiere, por ejemplo, condensar en la vocación de una persona, como si se tratara de un microcosmos, toda la secuencia posterior. Se intenta entrever en ella el destino, la misión, las características del llamado. En este sentido, la vocación de Abraham aquí bosquejada responde a un esquema representativo que diseña ya todo el comportamiento del hombre a lo largo de las vicisitudes descritas en las páginas siguientes. Será el hombre de la fe pronta y desnuda, de la fe sin objeciones ni vacilaciones, totalmente consagrado a la misión recibida. No es casual que el esquema aquí utilizado sea de tipo «militar».

Responde, en efecto, al binomio «mandato-ejecución», expresado en el original hebreo con el mismo verbo *hlk:* «ir, caminar, marchar». «*Vete* de tu tierra... Abram *se fue*, según le había ordenado Yahveh» (v. 1.4).

«Porque también yo, aunque no soy más que un subalterno, tengo soldados a mis órdenes, y le digo a uno: "Ve", y va, y a otro: "Ven", y viene; y a mi criado: "Haz esto", y lo hace» (Mt 8, 9). La breve escena que evoca a Jesús el centurión de Cafarnaúm, extraída de su experiencia militar, describe con exactitud la imagen usada para representar este tipo de vocación. El movimiento es rápido y apremiante, la iniciativa parte de Dios, que es el primero en romper el silencio y a quien se describe como un general que dicta sus órdenes y espera que sean cumplidas al instante y en todos sus detalles. Es un modelo de vocación claro y elemental, que aparece a menudo en la biografía personal de los profetas. He aquí algunos ejemplos representativos.

«Respondió Yahveh [a Elías]: "Anda, vuélvete por tu camino..." Partió, pues, de allí» (1 Re 19, 15.19). Tenemos aquí la historia de la renovación de una vocación tras una crisis. Amós, profeta campesino del siglo VIII a.C., sintetiza del siguiente modo su vocación: «Yahveh me tomó de detrás del rebaño y me dijo: "Vete, profetiza a mi pueblo Israel"» (7, 15). En términos parecidos describe su desconcertante vocación su contemporáneo, Oseas: «Yahveh dijo a Oseas: "Anda, toma por mujer a una prostituta...". Fue y tomó a Gómer» (1, 1.3). Puede darse, sin duda, la tentación de desertar. Así le ocurrió al profeta Jonás, que se resistía a la llamada: «Anda y vete a Nínive, la gran ciudad, y proclama contra ella... Pero Jonás se levantó para ir a Tarsis... lejos de la presencia de Yahveh» (1, 1.3). Con todo, al final la deserción será sustituida por la obediencia: «La palabra de Yahveh le fue dirigida a Jonás por segunda vez en estos términos: "Levántate y vete a Nínive, la gran ciudad, y proclama....". Jonás se levantó y se puso en camino hacia Nínive» (3, 1-4).

No es ésta, por supuesto, la única tipología de vocación: Dios se adapta a la diversidad de las personas, y acepta incluso los matices de su individualidad. Están en la memoria de todos las objeciones de Moisés y de Jeremías a la llamada imperiosa de Dios: «¡Perdóname, Señor! No soy hombre de palabra fácil... soy premioso de palabra y torpe de lengua....» «¡Ah, Señor Yahveh! Mira que no sé hablar, pues soy un niño» (Éx 4, 10; Jer 1, 6). Y Dios, pacientemente, tendrá que ofrecer su garantía, asegurar su protección, dar incluso una señal que elimine las indecisiones. En cambio, la vocación «militar» de Abraham pretende presentar la figura de aquel que, en virtud de la ejecución literal e inmediata de la orden recibida, es el servidor puro y total de la palabra divina, imperativa y eficaz. El acento recae básicamente sobre el primado de Dios, cuyo poder irrumpe, cuya vocación es irresistible, cuya palabra es «como fuego, como martillo que tritura la piedra» (Jer 23, 29; cf. 20, 9). En la carta a los Romanos, Pablo, cantor de la primacía de la gracia, exclama a propósito de la pincelada de Isaías (65, 1): «Luego Isaías se atreve a decir: "Fui hallado por los que no me buscaban, me hice visible a quienes no preguntaban por mí"» (10, 20).

La vida de Abraham discurría serena e indiferente en Jarán, la ciudad caravanera a la que había arribado con su sobrino Lot tras haber dejado a sus espaldas la espléndida Ur de las célebres necrópolis reales. Tal vez se consagró al culto de la divinidad lunar Sin, patrona de la ciudad; tal vez se dedicaba al pequeño comercio sobre el que se basaba la prosperidad de aquel centro situado en el cruce de la red de pistas que llevaban a Siria, Anatolia y Babilonia. Pero súbitamente su vida se vio como dividida por una espada. Fue aquella orden: «Vete», parecida a la que oyó Pablo en el camino de Da-

masco. Voz inesperada y sorprendente, pero que transforma tu vida. Bayezid Bastami, místico musulmán del siglo IX, confesaba: «Estuve buscando a Dios durante treinta años y cuando, al cabo de este tiempo, abrí los ojos, descubrí que era él quien me buscaba a mí.» Pero cuando este Dios que nos sigue pacientemente deja oír su voz, se torna exigente, inexorable, radical. Es interesante observar cómo la orden dada por Dios implica una triple ruptura respecto del pasado.

Ante todo, el patriarca debe abandonar su «tierra», es decir, su horizonte material, sus propiedades, sus bienes, las pequeñas y grandes cosas a que estaba acostumbrado, los paisajes y los objetos, los amaneceres y los atardeceres dentro de un marco conocido, ese cálido rincón que es la vida cotidiana. Debe, además, abandonar su «patria» que en hebreo evoca sobre todo el «lugar natal», es decir, el horizonte humano y cultural, los usos y costumbres, la religión nacional, el estilo social de vida, la propia identidad general, modelada por el entorno humano y sus valores. Es un desgarramiento más doloroso aún que el anterior; de ello dan testimonio vivo todos los emigrantes y desterrados, obligados a despojarse de su lengua, de su cultura, de su visión del mundo, para asumir otra, a menudo antitética o deformada. Y no es todo. Dios va más allá y exige de Abraham también el abandono de «la casa de tu padre». Con esta expresión social se quiere indicar la familia, el clan, con toda su red de relaciones humanas, afectivas, hereditarias, morales, económicas, tradicionales. Es aquí donde la vida continúa y donde el «nombre» se conserva, asegurando la inmortalidad en la memoria de sus miembros, que se suceden de generación en generación a través de la cadena de las genealogías, de las que el Génesis nos ofrece una amplia documentación.

Este último nivel de renuncia es, absolutamente hablando, el más áspero, genera miedo y soledad, es un auténtico desgarro, porque es como salir de un seno cálido y protegido para afrontar la oscuridad y la incertidumbre del mundo exterior. No es casual que en la historia de Abraham parezca ya vislumbrarse en filigrana la aventura del éxodo, cuando el alejamiento del ya acostumbrado Egipto y de la existencia cotidiana allí vivida se produce de un modo traumático, como atestiguan las numerosas rebeliones y protestas del desierto. Para Abraham, en cambio, la elección es neta y sin lamentaciones, aunque el corazón esté herido o henchido de tristeza. Dios ha llamado, yo debo obedecer: el hebreo con un mismo verbo (*šhm'*) indica a la vez «escuchar» y «obedecer». Abraham escucha y obedece, convirtiéndose en emblema de la fe fiducial que acepta el riesgo en nombre de Dios. Un autor medieval, Ruperto de Deutz (siglo XII), comenta: «Dios le dice solamente: "Ven a la tierra que te mostraré", pero sin mostrarle aquella tierra. Le ordenó, pues, salir, pero sin saber adónde. Y de modo admirable le ordenó caminar esperando y esperar caminando hacia donde le sería dado el reposo. ¡Ésta es la verdadera peregrinación!».

En torno a este triple alejamiento la tradición cristiana ha entretejido varias aplicaciones espirituales y morales que también hoy podemos proponernos a nosotros mismos cuanto a su contenido, dejando aparte el lenguaje, propio de otras épocas. Tomamos como punto de partida el comentario al Génesis del célebre Beda el Venerable (siglo VIII), testimonio de la antigua espiritualidad anglosajona, alimentado con las obras de Basilio, Ambrosio y Agustín. Beda aplicaba a todos los cristianos el triple alejamiento de Abraham en los siguientes términos: «En aquel salir, por orden de Dios,

de la tierra, de la parentela y de la casa de su padre, es claro que deben imitarle todos los hijos de la promesa, entre los que también estamos nosotros. Salimos de nuestra "tierra" cuando renunciamos a los placeres de la carne. Salimos de nuestra "patria" cuando, en la medida en que es posible a los hombres, nos esforzamos por desvestirnos de todos los vicios con que hemos nacido; de la "casa de nuestro padre" cuando, por amor a la vida celeste, queremos dejar al mundo mismo, con su jefe, que es el diablo. Todos nacemos en el mundo como hijos del diablo; pero, por la gracia de la regeneración, cuantos pertenecemos al linaje de Abraham hemos sido hechos hijos de Dios, porque nuestro Padre que está en el cielo nos dice a nosotros, es decir, a su Iglesia: "Escucha, hija, apresta tu oído y olvida tu pueblo y la casa de tu padre" (Sal 45, 11).»

Continuando la lectura del relato yahvista de la vocación de Abraham descubrimos un nuevo dato de singular importancia. Justamente porque, como se ha dicho en las líneas precedentes, en la vocación se concentra idealmente toda la misión futura del elegido, también en las palabras que Dios dirige a Abraham aparece un tema que recorrerá, como un hilo de oro, todo el libro del Génesis. Se trata del motivo de la *bendición* divina, entonada nada menos que cinco veces en unas pocas líneas: «Te bendeciré... tú mismo serás bendición... bendeciré a los que te bendigan... en ti serán bendecidos todos los linajes de la tierra.» El término hebreo *brk*, «bendecir», implica una referencia concreta a la fecundidad, entendida como don divino; tal vez contenga una alusión a la «rodilla» como eufemismo para significar los genitales, en cuanto raíz de la vida. Por lo demás, la historia de la salvación discurre a través del

tiempo y de la carne de los hombres. Por eso, la promesa central hecha a Abraham es la de la descendencia; para la tradición sacerdotal, las genealogías constituyen la trama sobre la que se extiende y se dilata la bendición divina. Dios aparece, pues, como el manantial de la vida. «Tú, en efecto, formaste mis entrañas —se canta en una estrofa admirable del Salmo 139— y me tejiste en el seno de mi madre. Yo te alabo por temible y admirable; tus obras son maravillosas. Tú conoces a fondo mi interior, ni mi misma sustancia te escapaba, cuando era yo formado en lo oculto, tejido en lo profundo de la tierra. Mi embrión, tú lo viste con tus ojos y los días creados figuraban inscritos todos en tu libro antes ya que uno de ellos existiera» (v. 13-16).

Pero el valor de la bendición-promesa destinada a Abraham desborda este significado etimológico primario. La llamada «bendición constitutiva» —la que desciende de Dios al hombre (distinta de la «bendición declarativa» del hombre que «bendice» al Señor por los dones recibidos)— tiene la finalidad de «constituir» al hombre en su dignidad y función. En este caso, Abraham queda «constituido» en signo eficaz de la salvación ofrecida por Dios. No sólo se convertirá en un «gran pueblo» a causa de la fecundidad depositada en él y Sara y en su descendencia, no sólo tendrá un «gran nombre» a causa de la prosperidad que Dios ha sembrado en él; será, además, el manantial visible de la salvación que Dios quiere difundir en la humanidad pecadora. Importa subrayar un hecho. Hasta este momento, la tradición yahvista situaba a la historia humana bajo el signo de la maldición. «Dijo entonces Yahveh-Dios a la serpiente: "Por haber hecho esto, maldita serás...". Y dijo al hombre: "Porque comiste del árbol... maldita será la tierra por tu causa... Maldito seas [Caín] de parte de la

tierra, que ha abierto sus fauces para recibir de tu mano la sangre de tu hermano...". Lámek engendró un hijo al que llamó Noé, diciendo: "Éste nos consolará en nuestra tarea y en la fatiga de nuestras manos por la tierra que maldijo Yahveh...". Aspiró Yahveh el olor apaciguador [del sacrificio de Noé] y dijo: "No volveré a maldecir ya más la tierra por causa del hombre...". Dijo Noé: "Maldito sea Canaán..."» (3, 14.17; 4, 11; 5, 28-29; 8, 21; 9, 25).

Ahora, en cambio, se clarea el hosco horizonte de la maldición: Abraham abre la nueva página luminosa de la bendición, de la alegría, de la salvación. A partir de este momento, el motivo de la bendición resonará a lo largo de todo el Génesis (18, 18; 24, 35; 26, 3.12; 28, 14; 30, 27.30; 32, 30, etc.). La bendición que ahora se difunde sobre Abraham tiene una triple irradiación que merece ser examinada. Cae un primer rayo sobre el patriarca, sobre su persona: «*te* bendeciré». Y es una efusión tan abundante que invade todo el ser de Abraham hasta el punto de convertirlo casi en la personificación y la hipóstasis de la bendición: «Tú mismo serás bendición.» El fiel que se deja invadir por Dios experimenta una transformación radical: «El amor es la destrucción y la superación de la distinción», ha escrito el filósofo Hegel. Inmerso en la luz divina, se convierte en luz que se irradia. La famosa antigua parábola budista de la muñeca de sal es una sugerente ilustración, a pesar de sus pinceladas panteístas, de este venir a ser el creyente «bendición» divina. Tras haber cruzado áridas tierras, la muñeca desea conocer el tempestuoso mar que, por fin, tiene ante sí. «Tócame», la invita el mar. Y entonces, cuanto más se adentraba, más se perdían sus miembros de sal en la inmensidad, y cuando la onda la sumergió del todo, la muñeca llegó finalmente a conocer el mar en toda su plenitud.

La bendición desciende además sobre un segundo ámbito: «Bendeciré a los que te bendigan», dice el Señor. Ahora irrumpe sobre el círculo restringido de los vecinos, de los familiares, de los amigos de Abraham. Es una bendición cotidiana, que confiere serenidad a la vida de todos los días, que ofrece luz y esperanza a todas las personas de su entorno. Encontraremos, de hecho, en el Génesis, bendiciones que auguran descendencia familiar y fertilidad de los campos, que aportan felicidad a las familias de Isaac, de Jacob y de José. En el Salmo 128 se canta: «Dichosos los que temen al Señor y van por sus caminos. Cuando comes del fruto de tus manos, dichoso tú y afortunado. Tu mujer, como la parra fértil a los flancos de tu casa; tus hijos, como vástagos de olivo en torno a tu mesa. Así será bendito el hombre que teme a Yahveh» (v. 1-4). Precisamente por eso en la tradición judía y cristiana el ritual de las bendiciones abarca el arco entero de la vida, desde el alba hasta el sueño nocturno, desde el nacimiento a la muerte, desde los desposorios hasta las enfermedades, desde el trabajo artesanal al agrícola, desde las cosechas a las guerras, en un intento por poner el curso total de la existencia bajo el sello de la salvación divina.

Y hay todavía un tercer horizonte sobre el que irradia la bendición divina: «En ti serán bendecidos todos los linajes de la tierra.» Esto mismo cantará más adelante Isaías para el Israel de Dios: «Aquel día, Israel será un tercero con Egipto y Asiria; una bendición en medio de la tierra» (19, 24). «Se ha discutido largamente —observa C. Westermann, autor de uno de los más importantes comentarios modernos al Génesis, a propósito de nuestro pasaje— si esta frase debe traducirse "en ti se bendecirán" (forma reflexiva) o "en ti recibirán la bendición" (forma receptiva) o "en ti serán benditos"

(forma pasiva). La traducción más probable desde el punto de vista filológico es la reflexiva... Significa que si las "familias de la tierra" piden la bendición invocando el nombre de Abraham, la recibirán.» Sea como fuere, aflora aquí un resplandor universalista. Como observa otro de los más prestigiosos comentaristas del Génesis, G. von Rad, «se le reserva a Abraham, en el plan salvífico del Señor, el papel de mediador de la bendición para todas las generaciones de la tierra».

La elección no es un privilegio celoso, no es una distinción honorífica que deba fijarse en el escudo familiar. Es, por el contrario, una misión que se debe cumplir frente a los otros. Es irradiación de un bien recibido que no se puede reducir al ámbito de sí mismo y de la propia familia, sino que se debe sembrar con manos generosas en el mundo. En la estela de la descripción del sabio diseñada por el Sirácida, podremos decir que el justo es «como canal que sale del río, como acueducto que sale hacia el paraíso... Ved que he trabajado no sólo para mí, sino para todos los que la buscan [la verdad]» (Eclo 24, 30.34). La vocación a la fe tiene una irrenunciable dimensión misionera; impide mantenerse cerrados en el propio gueto espiritual o humano, nos obliga a salir fuera, a fecundar el jardín del mundo. La fuerza de la bendición es como la de la semilla que rompe, no la fría de una piedra preciosa que debe conservarse en un joyero. Más aún, el reformista Calvino, en su *Comentario al Génesis*, acabado en 1550, se imagina que la bendición que desciende sobre Abraham es ya la de Cristo: «Dios declara que todas las naciones serán bendecidas en su siervo Abraham, porque Cristo estaba contenido en sus riñones: y de este modo muestra que Abraham será no sólo ejemplo y protector, sino también causa de la bendición.»

Hemos llegado al final de nuestra primera reflexión sobre la historia de los patriarcas bíblicos centrada en el camino de Abraham, camino surgido de una llamada, alimentado por la fe, sostenido por la bendición. El sombrío fondo de las primeras páginas del Génesis está ahora surcado por una luz: al Adán de todos los tiempos se le presenta la posibilidad de convertirse en Abraham. De pecador, el hombre puede pasar al estadio de creyente; de maldito, puede convertirse en bendito; de errante, alejado del paraíso perdido, puede emprender la peregrinación del retorno a la tierra prometida. Siglos más tarde, en su profesión de fe, recordará Israel este instante de la historia de Abraham como la raíz de toda la historia de la salvación: «Vuestros antepasados, Téraj, padre de Abraham y de Najor, habitaron desde antiguo al otro lado del río y dieron culto a dioses extraños. Yo tomé a vuestro padre Abraham de la otra parte del río y le hice caminar por todo el país de Canaán...» (Jos 24, 2-3). Y Pablo, a su vez, concluirá: «Tened, pues, presente que los que proceden de la fe, éstos son hijos de Abraham. Y la Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por fe, anunció de antemano a Abraham: "Todos los gentiles serán bendecidos en ti." Así, pues, los que proceden de la fe son bendecidos juntamente con el creyente Abraham» (Gál 3, 7-9).

Con Abraham en camino avanzan, pues, todos los creyentes, los bendecidos, los herederos de la promesa, los que saben escuchar y obedecer, los que conocen el sabor del riesgo en la confianza, todos cuantos no creen en cualquier cosa sino en Alguien que les ha llamado. Podemos imaginarnos el rostro de estos miembros de la familia espiritual de Abraham en el autorretrato que se encuentra al comienzo de los *Relatos de un peregrino ruso*, célebre historia de una experiencia mística y hu-

mana intensa y auténticamente «abrahámica». «Por la gracia de Dios soy hombre y cristiano, por mis acciones gran pecador, por vocación peregrino de la especie más miserable, errante de lugar en lugar. Mis bienes terrenos son una alforja a la espalda con un poco de pan seco y en el bolsillo interior de la blusa la Sagrada Biblia. Nada más...»

II

«MELQUISÉDEC PRESENTÓ PAN Y VINO»
(Génesis 14, 17-20)

[17] *Cuando volvía [Abraham] de derrotar a Kedorlaómer y a los reyes coaligados con él, el rey de Sodoma le salió al encuentro al valle de Šavé, que es el valle del rey.* [18] *Melquisédec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo,* [19] *y bendijo a Abram diciéndole:*

«Bendito sea Abram del Dios Altísimo
creador de los cielos y la tierra.
[20] *Y bendito sea el Dios Altísimo,*
que puso a tus enemigos en tu mano.
Abram le dio el diezmo de todo.»

El cap. 14 del Génesis en que se engasta la escena del encuentro entre Abraham y Melquisédec ha sido objeto de enconadas discusiones, que no han conseguido resolver los muchos interrogantes que este pasaje plantea. Tanto es así que un estudioso, J.A. Emerton, ha dado a su ensayo sobre Gén 14 el título emblemático de «enigma». Dejamos entre paréntesis las otras dos secciones, que transforman el capítulo en un tríptico: de un lado, el relato de una campaña militar de cuatro reyes que concluye con la victoria de Abraham; del otro, la narración de la liberación de su sobrino Lot. En el centro se sitúa nuestro episodio, de perfiles un tanto misteriosos, cuyos protagonistas son el patriarca y el rey de

Salem. En opinión de muchos exegetas, se trataría de una interpolación posterior, destinada a justificar la existencia de un sacerdocio particular, el real, junto al aaronita, en el templo de Jerusalén. Este punto de vista estaría confirmado por el Salmo 110, que contiene un oráculo divino acompañado de juramento, y que parece atribuir al rey davídico un sacerdocio específico modelado sobre el de Melquisédec, rey de Salem-Jerusalén: «Lo ha jurado Yahveh y no ha de retractarse: Tú eres por siempre sacerdote, según el orden de Melquisédec» (v. 4).

Dicho de otra forma, junto al sacerdocio oficial reconocido a la tribu de Leví y a Aarón, aparecía otro, vinculado a la casa de David y a la tribu de Judá a través del recuerdo de Melquisédec, sacerdote y rey cananeo de aquella Salem que anticipaba la capital davídica Jerusalén. Sea como fuere, la escena, cuyos rasgos fundamentales estudiamos a continuación, posee una autonomía narrativa y estilística respecto al episodio de los cuatro reyes y es, por tanto, posible leerla con independencia del resto del capítulo, tal como ha hecho el citado Salmo 110 y como hará más adelante la carta a los Hebreos, sobre la que volveremos. Iniciaremos nuestra lectura analizando los nombres que figuran en el relato. Como es sabido, en la cultura del Oriente Próximo antiguo la onomástica tiene un valor simbólico especial, nunca es producto del azar, sino que está cargada de significados y de sugerencias.

Tenemos, para empezar, el nombre del rey, *Melquisédec:* significa «rey de justicia» o «el rey es justo», o también «mi rey es el dios Sédec (justicia)». Tal como testifica un constante hilo teológico bíblico, la «justicia» es en la Biblia sinónimo de salvación, de fidelidad recíproca entre la divinidad y sus fieles y, por ende, es tam-

bién evocación de armonía social y de paz. Es un nombre emblemático, que convierte al personaje en una figura paralela al mismo Abraham, cuya fiel «justicia» se exaltará más tarde (Gén 15, 6). Por esta razón, la fisonomía de Melquisédec aparece iluminada y transfigurada en el interior de la tradición judía y cristiana. Por citar un ejemplo, entre los escritos de Qumrán, célebre «monasterio» judío a orillas del mar Muerto, destruido por los romanos el año 73 d. C. y rescatado por la arqueología a partir de 1947, se ha encontrado una colección de 13 fragmentos que aquellos «monjes» pusieron a salvo, en la gruta 11, cuando irrumpió la legión X romana. En ellos, al lado del Melquisédec de la historia de Abraham, aparecen otros tres, vinculados siempre al mismo personaje. Hay un Melquisédec «etimológico» que, en virtud de su propio nombre, habla de justicia, de un reino según ley y derecho, en el que encuentran amparo los pobres y los oprimidos, exactamente como en el salmo mesiánico 72, 1-4: «Concede, Dios, al rey tu rectitud, y tu justicia al hijo del monarca, a fin de que gobierne tu pueblo en equidad y a tus humildes rectamente...» Hay, además, un Melquisédec «simbólico», que encarna al personaje de Gén 14 como emblema ideal del sacerdocio y de la realeza. Y hay, en fin, un Melquisédec «celeste», que juzgará a los hombres al fin de los tiempos.

El segundo nombre que nos sale al paso en la narración es el de la ciudad en la que reina Melquisédec: *Salem*. Desde el punto de vista de la filología es posible identificarla con Jerusalén: de hecho, el verdadero significado etimológico del nombre «Jerusalén» es «el dios Salem la ha fundado». Sólo por asonancia se jugará más tarde con el vocablo *šalôm*, «paz». La conexión está ya afirmada en el Salmo 76, 3: «En Salem está su tienda,

su morada en Sión.» Se establece, pues, un paralelo en el que es evidente la correspondencia entre Salem y Sión. Y tenemos, en fin, el tercer nombre, el de la divinidad de la que Melquisédec es sacerdote. El hebreo dice *'El-'elyôn*, «Dios Altísimo», al que se presenta como «creador del cielo y de la tierra». Se trata de un título divino arcaico, usado por los indígenas de la tierra prometida, los cananeos, que luego será aceptado en el culto jerosolimitano como atributo del único Señor y Dios, YHWH (Sal 46, 5; 47, 33; 78, 35.56). Mediante este nombre se quiere exaltar la trascendencia y el misterio de Dios, su ser «otro» y «más allá» respecto del horizonte humano y terrestre.

Ya de este trenzado de denominaciones puede surgir un primer punto de partida para la reflexión. La justicia de la tierra, encarnada en el «rey de justicia», y la presencia superior del Dios creador se dan cita en la ciudad santa. Jerusalén se convierte desde ahora en símbolo de la encrucijada entre el cielo y la tierra, entre lo divino y lo humano, a condición de que se practique la justicia. Éste es el núcleo del mensaje de los profetas. Sin justicia y sin la presencia amorosa de Dios, el templo de Sión es un edificio como todos los demás, expuesto a las injurias del tiempo y a las destrucciones de las guerras. «No confiéis en estas engañosas palabras: El templo de Yahveh, el templo de Yahveh, el templo de Yahveh es éste» (Jer 7, 4). Sólo en virtud del diálogo entre el hombre y Dios en verdad y en justicia adquiere significación todo templo y se transforma en Jerusalén, ciudad santa y perfecta. La raíz *šlm,* que es la base de Salem, indica justamente «plenitud e integridad» y, por tanto, «paz» en el sentido positivo de la palabra. Dios debe seguir siendo el Altísimo, no un Dios simplificado, manipulado, reducido a imagen del hombre y a

utilización por el mismo. El hombre debe ser artífice de justicia y de fidelidad. La ciudad de los hombres se convertirá entonces en ciudad de paz y de plenitud, en la Jerusalén de la esperanza, que no es sólo la capital del reino de David, citada 669 veces en el Antiguo Testamento, sino que es sobre todo la Jerusalén celebrada en el Apocalipsis, «la nueva Jerusalén, la ciudad santa que bajaba del cielo de parte de Dios, preparada como esposa ataviada para su esposo» (21, 2).

Se le abre a Abraham, el hombre de la promesa, la trilogía Melquisédec-Salem-Dios Altísimo. Y lo hace a través de dos componentes del relato sobre los que deberemos fijar nuestra atención en dos momentos sucesivos: el ofrecimiento o presentación del pan y el vino y la bendición. Comenzaremos por esta segunda, que ya hemos encontrado en la anterior reflexión sobre la vocación (véase 12, 2-3). La pronuncia ahora un rey-sacerdote, esto es, una persona que acumula en sí dos consagraciones. Está construida en estilo poético y se desarrolla según los dos movimientos clásicos de las bendiciones bíblicas. Hay, ante todo, una trayectoria vertical descendente. Parte de una fuente divina, el Altísimo, definido con un título litúrgico, «creador de los cielos y de la tierra», usado también por los cananeos. Se trata de la bendición «constitutiva» y eficaz que penetra, de forma «casi sacramental», en la criatura y le ofrece vida, fecundidad, salvación. Sobre Abraham desciende el poder del Dios Altísimo, adorado en Salem, por la mediación sacerdotal de Melquisédec: «Bendito sea Abraham del Dios Altísimo, creador de los cielos y la tierra.»

Pero en la fórmula hay un segundo movimiento, dotado de trayectoria vertical ascendente. Es la llamada

bendición «declarativa»: el bendecido por Dios bendice a Dios, es decir, le da las gracias «declarando» su fe y su gratitud. En los Salmos resuena a menudo el grito de alegría: «Bendice, alma mía, al Señor, y todo mi interior, su santo nombre; bendice, alma mía, al Señor, y no olvides sus numerosas recompensas» (103, 1-2). Aquí, con todo, es Melquisédec, el sacerdote, quien presta su voz a Abraham, que asiste mudo a la escena: «Bendito sea el Dios Altísimo, que puso a tus enemigos en tu mano.» El agradecimiento atañe a la salvación física, a la victoria, en el estilo de la bendición que celebra el don de la vida, raíz y símbolo de todo otro don, como se ha explicado ya en Gén 12. Pero de esta doble bendición emerge también el doble perfil del Dios Altísimo venerado en Jerusalén-Salem: es creador y salvador, es señor del tiempo y del espacio, domina sobre el cosmos y sobre la historia, porque «crea los cielos y la tierra», y «pone en las manos» de su fiel a «los enemigos». Hasta aquí nos hallamos dentro de los parámetros normales de la teología bíblica: una bendición impartida por un sacerdote a un hombre justo, a la que sigue la bendición de agradecimiento.

Hay, además, un elemento sorprendente, que merece una reflexión aparte. Quien bendice a Abraham, el hombre de la elección y de la promesa, es un «pagano», un cananeo, una persona «externa» a la genealogía de la alianza. «El narrador —como observa C. Westermann— no tiene reparos en referir que Abraham aceptó la bendición del rey-sacerdote de un santuario cananeo y que le ofreció el diezmo; para él, lo único importante es conseguir anclar en la época de los patriarcas el culto actual de Jerusalén.» Es un procedimiento frecuente en el Génesis, por medio del cual se intenta descubrir histórica o ficticiamente una fuente originaria

que justifique y motive un recuerdo, un culto, un santuario, una localidad actuales. Se trata de la llamada «etiología» que, por poner un ejemplo, hace que se le dé el nombre de *ha-'adam*, Hombre por excelencia, al protagonista del relato de los orígenes que pretende explicar nuestra realidad humana presente. Pero esto admitido, en todo el episodio de Melquisédec palpita un vivo sentido de universalidad. Pueden acercarse, en una especie de contrapunto, los dos pasajes a primera vista antitéticos. Figura, de un lado, la bendición de Abraham: «En ti serán bendecidos todos los linajes de la tierra» (12, 3). Y, del otro, la bendición de Melquisédec a Abraham que le da victoria y prosperidad.

Aflora aquí una admirable reciprocidad que amplía los horizontes. Aun sabiendo que el canal privilegiado de la bendición pasa por Abraham, es preciso recordar siempre que Dios no pertenece en exclusiva a nadie y que se revela y se difunde también en otros pueblos, en sus criaturas. Junto a la revelación bíblica está la revelación cósmica, que acontece en el corazón de cada uno de los hombres e implica otras experiencias religiosas. La función primaria de Abraham es la de ser un signo en el que se representa y sintetiza el arco de la bendición y de la revelación. Pero, al bendecir, el cristiano debe saber que a su lado hay otras bendiciones, más ocultas e implícitas, pero que no se deben menospreciar sino recibir con humildad, como hizo su padre en la fe, Abraham, ante Melquisédec. En la última página del libro de Isaías se lee un extraño y sorprendente anuncio: «También de entre ellas [las naciones extranjeras] tomaré para sacerdotes y levitas» (66, 21). Y Malaquías deja entrever la imagen de un mundo del que asciende un hálito ininterrumpido de alabanzas y oraciones: «Desde el lugar por donde sale el sol hasta el lugar de su ocaso, mi

nombre es grande entre las naciones; y en todo lugar, un sacrificio humeante se ofrece a mi nombre, una oblación pura, porque grande es mi nombre entre las naciones, dice Yahveh Sebaot» (1, 11).

El cardenal Daniélou escribe en su obra *Los santos paganos del Antiguo Testamento*: «Melquisédec es el gran sacerdote de la religión cósmica. Recoge en sí todo el valor religioso de los sacrificios ofrecidos desde los orígenes del mundo hasta Abraham y testifica que Dios los acepta con agrado... Melquisédec es el sacerdote de la primera religión de la humanidad, que no se limita a Israel, sino que incluye a todos los pueblos. No ofrece el sacrificio en el templo de Jerusalén, porque el mundo entero es el templo desde el que asciende el incienso de la plegaria... Y aunque Abraham es el iniciador de una alianza nueva y perfecta, rinde homenaje a la legitimidad de aquella primera alianza en las manos de su gran sacerdote. Nos hace recordar, en otro momento de la historia, a Jesús, que recibe en las riberas del Jordán el bautismo de manos de Juan Bautista antes de ver cómo se inclina ante él. Melquisédec es rey y sacerdote que recoge en sí las dos unciones que luego se dividirán entre David y Aarón y sólo volverán a unirse en Jesús.» La comparación entre Melquisédec y el Bautista está ya presente, por lo demás, en la obra siríaca *La caverna de los tesoros* y describe de forma cristalina el nexo entre las dos alianzas.

La figura de Melquisédec, rey y sacerdote, tal como se presenta en nuestro pasaje, es un toque de atención contra el surgimiento de nuevas formas de integrismo, contra la reaparición de autarquías cultuales y espirituales, contra la irrupción de los vientos gélidos de la intolerancia. Sin necesidad de convertirnos, como ciertos gnósticos, llamados precisamente «melquisedianos», en

seguidores de otro Mesías, importa contemplar la figura de Melquisédec con aquella misma veneración que le tributó Abraham. Romano Guardini no vacilaba en situar también a Buda en «la gran nube» de los testimonios de la fe exaltada en la carta a los Hebreos (12,1). Porque, en efecto, como escribía Ireneo en *Adversus haereses*, la palabra de Dios «nunca deja de estar presente en la raza de los hombres». Acojamos con respeto el mensaje espiritual de los hijos de Melquisédec de todos los tiempos y de todos los lugares. Recibamos, como Abraham, su bendición, invoquemos con ellos al Dios Altísimo, creador de todos, «en el que vivimos y nos movemos y somos, como ya dijeron algunos de vuestros poetas, porque de su mismo linaje somos» (Act 17, 28). El horizonte de la salvación no está encerrado entre los muros de una iglesia-fortaleza sino que se amplía en la iglesia-humanidad que busca a Dios con corazón sincero.

El segundo signo que merece nuestra atención es el ofrecimiento del *pan* y del *vino*. Desde el punto de vista narrativo es un símbolo mucho más sencillo e inmediato. Abraham, de regreso de su expedición militar, pasa por el territorio de Salem. El rey de la región ofrece comida y bebida al jefe y a las fatigadas tropas en señal de hospitalidad y de acogida, de garantía de seguridad y de permiso de tránsito. Pero ya en el texto antiguo se alude sutilmente al cambio del significado: son manos sacerdotales las que ofrecen pan y vino, y acto seguido el gesto estará acompañado por la bendición apenas comentada. Al final, Abraham ofrecerá el diezmo del botín. El contexto es, pues, sacro, y se orienta hacia una dimensión sacrificial. Una dimensión exaltada por la tradición cristiana. En el canon eucarístico romano la

Iglesia ora así: «Dirige tu mirada serena y bondadosa sobre esta ofrenda; acéptala, como aceptaste los dones del justo Abel, el sacrificio de Abraham, nuestro padre en la fe, y la oblación pura de tu sumo sacerdote Melquisédec.» En la relectura cristiana el pan y el vino adquieren, por supuesto, un significado ulterior, transfigurados a la luz del la última cena. Podemos ciertamente decir con Claudel que «si se interroga a la vieja tierra te responderá siempre con pan y con vino». Pero estos signos, humildes y sin embargo vitales, aparecen ante nosotros cargados de resplandores inéditos e insospechados en honor de Melquisédec.

En la eucaristía, Cristo enlaza con el ofrecimiento de Melquisédec, que expresa mejor que los sacrificios mosaicos el carácter universal, gratuito, espiritual y salvífico de la Pascua cristiana. Con su rito sacrificial, Melquisédec daba gracias a Dios por la victoria concedida a Abraham frente a sus enemigos. Con su eucaristía, Cristo asocia a los creyentes a su eficaz y perenne acción de gracias al Padre por su victoria sobre el mal y por la salvación llevada a cabo. A esto se debe que en los mosaicos de Santa María la Mayor de Roma (siglo V) la escena de Melquisédec haya sido sacada de su secuencia lógica dentro del ciclo cronológico y colocada junto al altar, para subrayar su vinculación con la eucaristía. En el muro interior de la fachada de la catedral de Reims (siglo XIII), el encuentro entre Abraham y el rey de Salem se representa a modo de una comunión eucarística. En el siglo XVII, Rubens situará el episodio de Gén 14, 18-20 en el tapiz que tiene como tema *El triunfo de la eucaristía sobre los ídolos.* Bajo esta luz sentimos nosotros ahora y participamos de la proclamación litúrgica y espiritual del pasaje de Melquisédec. Intuimos aquel valor de signo que, a partir de la carta a los Hebreos, lo ha

convertido en una página de fe en Cristo que se da con su cuerpo y su sangre, manantial de vida, principio de salvación y de inmortalidad. «Quien coma de este pan vivirá eternamente; pues el pan que yo daré es mi carne, por la vida del mundo... El que come mi carne y bebe mi sangre en mí permanece, y yo en él» (Jn 6, 51.56).

A través de aquel pan y aquel vino ofrecidos a Abraham por el rey de Salem volvemos a descubrir el gozo de la presencia de Dios entre nosotros hasta el final de los siglos. «Dios es único pero no está solo», dice un verso fulgurante del poeta español Quevedo. Quiere estar con nosotros, más aún, en nosotros, convirtiéndose en nuestra comida y nuestra bebida, es decir, en principio vital que sostiene nuestra peregrinación terrestre, que nos impide caer y quedarnos al borde del camino. El rey misterioso cuyo nombre era «rey de justicia», cuya ciudad se llamaba «ciudad de la paz», cuyo Dios era el Salvador Altísimo, cuya ofrenda era «pan y vino», cuya palabra era bendición para todos los pueblos de la tierra, tiene ahora en Cristo su nuevo y perfecto retrato. Podemos, pues, repetir, ante Melquisédec y Cristo, el «himno a Melquisédec» de D. M. Turoldo:

Nadie nunca ha sabido de él,
de dónde viene ni quién fue su padre;
sólo esto sabemos: que era
el sacerdote del Altísimo.

Era figura de Otro, el esperado,
el único rey que nos libra y salva:
un rey que ora por el hombre y le ama,
un rey que morirá por otros;

uno que se ofrece en el pan y el vino
al Dios Altísimo en señal de gracias:
el pan y el vino de los hombres libres,
en pos de Abraham siempre en camino.

Concluyamos nuestra reflexión centrando la mirada en un aspecto que hace que Melquisédec tenga importancia para la tradición cristiana y que esté vinculado a los temas de la bendición y del ofrecimiento hasta ahora considerados: el de su *sacerdocio.* Es un rasgo que no sólo está expresamente mencionado en el texto del Génesis cuando define al personaje como «sacerdote del Dios Altísimo». Está, además, indirectamente evocado en la mención del diezmo que le ofreció Abraham: nunca se aplicaba el diezmo a los botines de guerra; respecto de éstos vigía, como máximo, el principio del «anatema» (*herem*), es decir, la consagración total a Dios, lo que implicaba la destrucción del botín en holocausto. El diezmo es el tributo permanente reservado a los sacerdotes. Es evidente que con esta referencia lo que se pretende es encontrar, a través de la «etiología», el fundamento antiguo —abrahámico en este caso— de una praxis constantemente atestiguada, la del tributo ofrecido al sacerdocio jerosolimitano a cambio de su función cultual (la bendición y el rito del pan y del vino). Pero la figura de Melquisédec sacerdote y rey va experimentando una lenta transformación. Ya hemos visto la exaltación que le tributa el judaísmo de Qumrán; ahora llega la ocasión de hablar de la transposición cristológica llevada a cabo por el desconocido autor de la carta a los Hebreos, admirable homilía («discurso de exhortación»: 13, 22) de un cristiano perteneciente a los círculos paulinos, aunque dotado de autonomía de pensamiento y de gran capacidad de elaboración teológica. Escuchemos tan sólo una parte del solemne retrato pintado en el cap. 7 de la citada carta (v. 1-10).

Este Melquisédec, rey de Salem, sacerdote del Dios Altísimo, salió al encuentro de Abraham, cuando éste regresaba de derrotar a los reyes, y lo bendijo; y Abraham, a su vez, le hizo partícipe del diezmo de todo. En primer lugar, Melquisédec significa «rey de justicia»; pero, además, es rey de Salem, lo cual quiere decir «rey de paz». Aparece, sin padre, sin madre, sin genealogía; no hay comienzo ni final de su existencia. En esto se parece al Hijo de Dios: permanece sacerdote para siempre.

Considerad la gran categoría de este hombre, a quien nada menos que Abraham —¡el patriarca!— le dio el diezmo de lo mejor del botín. Los descendientes de Leví que reciben el sacerdocio tienen mandado por la ley recibir los diezmos de manos del pueblo, o sea, de sus hermanos, a pesar de que también ellos proceden de Abraham. Pero, en cambio, uno que no pertenece a su linaje es el que recibió de Abraham el diezmo y bendijo al depositario de las promesas. Está fuera de discusión que la bendición la da el superior al inferior.

Y además, aquí los que reciben el diezmo son hombres que mueren, mientras que allí es uno de quien se atestigua que vive. Y, por decirlo así, el mismo Leví, que recibe los diezmos, los ha pagado antes en la persona de Abraham, porque ya estaba en el poder generador del patriarca cuando Melquisédec salió al encuentro de Abraham.

Dando un paso más, y recogiendo todo el mensaje de la carta a los Hebreos sobre Melquisédec, podemos intentar trazar un perfil de conjunto de esta figura cristológica. Tal como observa el autor de la carta, en Gén 14 se le describe sin genealogía, al contrario que los sacerdotes levíticos, que adquieren su consagración justamente a través de los derechos tribales hereditarios. Es, pues, el suyo un sacerdocio «vertical», carismático, absoluto, paralelo al de Cristo. De ahí que se diga que «en esto se parece al Hijo de Dios». Pero son las cualidades intrínsecas de su sacerdocio las que hacen que Melquisédec sea en verdad un anuncio perfecto de Cristo. Su sacerdocio, en efecto, es eterno, sustraído a la genealogía temporal, como el de Cristo, «que es el mismo ayer,

hoy y siempre» (13, 8) y que, con la resurrección, vive eternamente. El sacerdocio levítico era temporal, estaba vinculado al tiempo y a la historia de los hombres. El sacerdocio de Melquisédec es nuevo y eficaz: el levítico, en cambio, era incapaz de cancelar definitiva y radicalmente el pecado, de modo que tenía que multiplicar los sacrificios y los ritos. El sacerdocio de Cristo es liberación plena, expiación perfecta, inauguración de la nueva alianza. El sacerdocio de Melquisédec es único: también el de Cristo, como Hijo, tiene en sí una unicidad indiscutible y su sacrificio es «de una vez por siempre» (7, 27), porque puede eliminar de raíz el pecado. Además, la función mediadora de Cristo es perfecta y definitiva, pues siendo «santo, inocente y sin mancha, ha sido separado de los pecadores y encumbrado sobre el cielo» (7, 26).

El autor de la carta a los Hebreos desarrolla su razonamiento al estilo rabínico, apoyándose más en los silencios del texto de Gén 14 que en sus afirmaciones directas. Y alcanza el vértice cuando reconoce un elemento que también nosotros hemos ya considerado: Melquisédec es superior a Abraham, puesto que es él quien bendice. «Está fuera de discusión que la bendición la da el superior al inferior.» Pues bien, dado que Leví estaba «en los lomos» de Abraham en cuanto progenitor de las 12 tribus, resulta obvio que también Leví y el sacerdocio levítico fueron bendecidos por Melquisédec y le están sometidos. En este sentido, aquel antiguo sacerdocio es inferior y está sujeto a Cristo y a su sacerdocio, «tipificados» en Melquisédec. Más allá y por encima de la compleja elaboración teológica de este predicador cristiano, la figura del rey-sacerdote de Salem nos permite reconsiderar la significación profunda del sacerdocio cristiano. Su origen y su modelo único es

Cristo. No surge en virtud de mecanismos biológicos, no es fruto de cooptación social, nace sólo y exclusivamente por carisma, es decir, por don y llamada directa.

Y como el sacrificio de la cruz es único, todas las posteriores liturgias eucarísticas no son sino la difusión —experimentable en el tiempo y en el espacio— de aquel único sacrificio, «realizado de una vez por siempre» y fuente de salvación y de redención a lo largo de los siglos. En toda eucaristía, en toda liturgia, en todo sacramento, es Cristo quien se ofrece al Padre y quien nos salva: en todo sacerdote es Cristo quien se revela, quien habla y redime. Mediante la participación en el único sacerdocio «según el orden de Melquisédec», que tiene en Cristo su realidad plena y perfecta, todos los sacerdotes ofrecen al Padre el único sacrificio de Jesucristo, presente en todas las eucaristías y en todos los sacramentos que se celebran en el fluir de los siglos y en el horizonte del espacio. Cuando participamos en la liturgia cristiana, recordamos a la vez idealmente la figura de Melquisédec, aquel que permitió entrever un sacerdocio luminoso y supremo, capaz de traspasar la pura ritualidad, que ahora vive y actúa en Cristo. Ponemos, pues, fin a nuestra reflexión sobre Melquisédec, rey de Salem, sacerdote del Dios Altísimo, que bendijo a Abraham y ofreció el pan y el vino de la futura eucaristía, con un canto tomado de uno de los himnos del gran Efrén el Sirio (siglo IV): «El cordero de la verdad, sabiendo rechazados los antiguos sacrificios, se convierte en sacerdote y príncipe de los sacrificadores. Los sacrificadores del pueblo condenaron a muerte al príncipe de los sacrificadores y nuestro sacrificador se hizo víctima. Se revistió del sacerdocio del que Melquisédec era figura. Porque Melquisédec no ofreció víctimas, sino pan y vino.»

III

«CREYÓ ABRAM A YAHVEH Y YAHVEH SE LO TOMÓ EN CUENTA COMO JUSTICIA»

(Génesis 15, 1-6)

1 *Yahveh dirigió la palabra a Abram en una visión, di-*
ciéndole: «No temas, Abram. Yo soy tu escudo; tu recom-
pensa será muy grande.» 2 *Respondió Abram: «Señor mío,*
Yahveh, ¿qué me podrás dar, cuando estoy para irme sin
hijo, y el heredero de mi casa es ese damasceno Eliézer?» 3 *E*
insistió Abram: «Mira, no me has dado descendencia, y
será mi criado el que me herede.» 4 *Pero le respondió Yahveh*
diciéndole: «No te heredará ése; sino el que saldrá de tus
entrañas, será el que te herede.» 5 *Y sacándole fuera, díjole:*
«Mira al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas.» Y añadió:
«Así será tu descendencia.» 6 *Creyó Abram a Yahveh y Yah-*
veh se lo tomó en cuenta como justicia.

«Esta visión se le manifestó a Abraham de noche, mientras gemía y lloraba... Dominado por sus tristes pensamientos, Abraham no podía dormir; así que se levantó para orar: y mientras oraba en aquella tempestad interior, se le apareció Dios y habló familiarmente con él, de modo que Abraham, aun estando despierto, fue totalmente arrebatado fuera de sí por aquella visión.» Con estas palabras introduce Lutero el pasaje del Génesis que ahora vamos a meditar: entre otras cosas, al concluir su comentario al libro llegaba también el reforma-

dor al tramo final de su existencia, porque terminó de escribirlo el 17 de noviembre de 1545, tan sólo tres meses antes de su muerte. En su última lección se despedía así de sus oyentes-lectores: «Éste es, pues, el querido Génesis. Quiera el Señor nuestro Dios conceder a otros, después de mí, hacerlo mejor. Yo no puedo más: estoy cansado. *Orate Deum pro me.*» Pero volvamos a la noche de Abraham, simbólicamente descrita por Lutero.

Es convicción de muchos estudiosos que con estos versículos se inicia la tradición elohísta, nacida tal vez en torno al siglo IX-VIII a.C., en el reino septentrional de Israel. Esta página sería, en cierto sentido, paralela a la narración «yahvista» de Gén 12, 1-4 y describiría la vocación de Abraham según el Elohísta. Una vocación modulada según cánones e imágenes de tipo profético; no debe olvidarse que en aquella época se alzaba en el reino de Israel la voz ardiente de Elías, y que poco después iniciarían su ministerio Amós y Oseas. Intentaremos, por nuestra parte, especificar, paso a paso, este perfil profético que el Elohísta atribuye al semblante de Abraham. Es más, en un texto posterior, perteneciente a esta misma tradición, hay una declaración tan explícita que suena casi como una definición: «Abraham es un profeta y orará por ti y vivirás» (20, 7). Procuraremos, pues, contemplar el rostro de Abraham como *profeta*, esto es, como revelador de la palabra de Dios y testigo de su promesa en la fe.

Son múltiples los rasgos que marcan este rostro. Ante todo, tenemos la típica introducción a los oráculos proféticos, dos veces repetida: «Yahveh dirigió la palabra a Abram...» (v. 1.4). En todo el Pentateuco, sólo en estos dos versículos se lee esta fórmula, nacida con la monarquía (1 Re 12, 22) y luego repetida en todos los

escritos proféticos. Abraham se convierte en el hombre de la palabra de Dios, eficaz y salvadora a pesar de la oscuridad en que el patriarca se debate. De hecho, surge rápidamente otro elemento que establece una conexión entre la experiencia de Abraham y la profecía. No responde a la llamada del Señor con inmediata prontitud, tal como había hecho en Gén 12, 1-4. El Señor acababa de enviarle un mensaje de seguridad, del que cabía esperar una respuesta directa y exenta de vacilaciones: «No temas...» es la exhortación predilecta de algunos profetas cuando tienen que transmitir confianza a Israel (Is 41, 10.14; 43, 1.5). Y más aún, se había añadido una imagen de fortaleza y de defensa: «Yo soy tu escudo.» Justamente como ocurrirá con Jeremías el día de su vocación: «Hoy te convierto en plaza fuerte, en muralla de bronce» (1, 18).

Pero he aquí, en cambio, la sorpresa. El Abraham «elohísta» no es aquel soldado obediente y seguro de la tradición yahvista. Conoce, como Jeremías y Moisés, la duda, es frágil, siente amargura y presenta una objeción en la que acumula todas sus ansias y perplejidades: «¿Qué me podrás dar, cuando estoy para irme sin hijo y el heredero de mi casa es ese damasceno Eliézer?» Nos hallamos ante una fórmula conocida en el Oriente Próximo antiguo como el «lamento del hombre sin hijos», que advierte el drama de su situación y lo confía a Dios: sin herederos, la tradición y los bienes de la familia se dispersarán y, sobre todo, se verá privado de la inmortalidad en la memoria de los descendientes, aquella única real (y pálida) inmortalidad de que entonces se tenía certeza respecto al futuro del hombre. Era una existencia amarga aquella de Abraham, obligado a apoyarse en un extraño, en un forastero, en su «mayordomo» Eliézer, para esperar en una sepultura y en un frío recuerdo.

El autor alude a una antigua praxis legal en caso de falta de herederos directos. Todo, en la vida del patriarca, milita contra la esperanza que Dios quiere hacer surgir en su horizonte con la llamada profética. En este punto tiene que intervenir de nuevo el Señor para rechazar la objeción. Y es así justamente como aflora otro de los rasgos proféticos de la vocación de Abraham.

Ya en la primera línea del relato se hablaba de «visión». A los profetas de la primera época, como Elías y Eliseo, se les llamaba «videntes», no porque la visión y la clarividencia fueran cualidades paranormales como estamos acostumbrados a oír decir en nuestros días, sino porque la visión y el sueño, con sus lógicas alternativas, con su trascendencia respecto a lo cotidiano y con su misterio, constituían un símbolo luminoso para describir una experiencia sobrenatural como la de la fe y la vocación profética. Los profetas conocen la palabra divina a través de un canal de conocimiento diferente del inmediato, racional y sensitivo. Ahora bien, para responder a la objeción de Abraham, Dios recurre a una visión simbólica, al igual que en el caso de Jeremías: «La palabra de Yahveh me fue dirigida en estos términos: "¿Qué ves, Jeremías?" Respondí: "Estoy viendo una rama de almendro." Yahveh me dijo: "Bien has visto; porque yo estoy velando por mi palabra para cumplirla"» (1, 11-12). En hebreo, la palabra «almendro» (*šaqed*) evoca, por asonancia, la de «centinela, vigía» (*šôqed*). También para el patriarca, en su noche de angustia y de dudas, prepara Dios una visión simbólica de profundas sugerencias.

En un cielo tachonado de estrellas ve Abraham el signo de la promesa divina: innumerable como las estrellas del cielo será su descendencia. La imagen que se usa de ordinario en otras páginas para representar la

descendencia abrahámica es la del polvo de la tierra o de los infinitos granos de arena de las playas marinas; aquí, en cambio, la mirada se dirige al cielo y la comparación es «luminosa», capaz de alumbrar también la noche del espíritu. Las dos imágenes, la terrestre y la celeste, se entretejen en otro texto «elohísta», al final de la narración de la terrible prueba del monte Moriá: «Multiplicaré tu posteridad como las estrellas de los cielos y como la arena de las orillas del mar» (22, 17). Mirar a lo alto y esperar será también la invitación que el Deuteroisaías dirigirá a los judíos desterrados en Babilonia, incitándolos a ponerse en marcha para retornar a la tierra de los padres bajo la guía del Creador y Señor de la historia: «Levantad a lo alto vuestros ojos y mirad: ¿Quién creó aquello? El que hace salir por su orden al ejército celeste y a cada estrella por su nombre llama» (40, 26)

Se llega aquí al último —y absolutamente el más importante— rasgo profético, que marca con su sello todo el relato. Se encuentra en el v. 6, núcleo del mensaje sobre la fe que el Elohísta quiere desarrollar en el marco de su relectura de los acontecimientos patriarcales. Volveremos dentro de poco sobre este punto. Detengámonos ahora un instante para contemplar el rostro de Abraham profeta. Dos son las consideraciones que nos sugiere el texto bíblico. El patriarca representa toda la dialéctica de la fe. Es seguridad, certidumbre, confianza, y así nos lo recordaba el Abraham «yahvista» con la prontitud de su obediencia. Pero la fe es también oscuridad, espera, misterio. Contrariamente al verso de Soljenitsin, para el que «es fácil creer en ti, Señor», la Biblia considera la fe como una aventura exaltante pero áspera, más parecida a una lucha que a una serena quietud. El texto bíblico nos forzará a volver sobre este

tema. De momento, sentimos que Abraham está muy cerca de nosotros, con su duda, con su protesta tan desarmada: «¿Qué me podrás dar, Señor mío, Yahveh?» ¿No será, tal vez, puro sueño todo lo que estoy experimentando? ¿Un sueño que, al despertar, se disolverá dejando tan sólo entre las manos un poco de polvo dorado, como cuando se escapa de entre los dedos una maravillosa mariposa? Abraham es nuestro hermano en el momento de la oscuridad, un momento que consideramos a veces como una maldición, cuando en realidad forma parte de la dinámica misma de la fe y debe ser, por tanto, vivido con humildad y a la espera. No en vano existe en el cuerpo de la Biblia una obra como la del Qohélet, que es testimonio de una oscuridad profunda, de una tristeza inconsolable, de una extraña ausencia de Dios en el cielo y en la vida.

Elevar al Dios oculto el grito de Abraham «¿Qué podrás darme?» no es pecado. Más aún, Job llega al punto de hacer tan incandescente su protesta que roza casi con la blasfemia. Los salmistas no dan tregua a Dios el día del sufrimiento. «¿Hasta cuándo, Señor? ¿Me olvidarás por siempre? ¿Hasta cuándo esconderás de mí tu rostro? ¿Hasta cuándo he de albergar afanes en mi alma, pesar en mi corazón, día tras día? ¿Hasta cuándo prevalecerán sobre mí mis enemigos?» (Sal 13, 2-3). Elías llegará al extremo de dejarse caer al borde del camino para esperar la muerte: «¡Basta ya, Yahveh! ¡Quítame la vida...!» (1 Re 19, 4). Pero ni siquiera en las crisis y en las noches hay que desesperar. De pronto, como en la visión de Abraham o en la del ángel de Elías, reaparece el Señor para repetirnos la frase de la esperanza: «No temas, yo soy tu escudo.» Porque Dios estaba presente también en su ausencia, escuchaba en su aparente sordera. Como decía, de manera muy suges-

tiva, Lamartine en una estrofa de su poema *Jocelyn*: «Que pueda su oído escuchar mi boca,/ el humilde balbuceo de nuestros corazones,/ él, que desde el seno de sus esplendores,/ siente el batir de alas de la mosca/ que flota en el cáliz de las flores.»

Querríamos destacar ahora otro de los rasgos de la fisonomía profética de Abraham, un rasgo específico de la profecía. Como dice el término griego aquí empleado, «profeta» es «el que habla», es el hombre que pronuncia una palabra que no es suya (el griego *pro* indica aquí, sobre todo, «en nombre» de otro). Abraham acoge la promesa divina y, a través de su propia vida, la torna visible y eficaz. En la historia de su familia, con todos los dramas que iremos conociendo, ve brillar la revelación divina que está eligiendo un pueblo como testigo en el mundo del deseo de amor que Dios encierra en sí y que quiere comunicar. Muy lejos de ser el excitado y exaltado arúspice de un futuro ignoto, el profeta es intérprete del hoy y del presente en cuyos signos ve el proyecto divino. «Hilamos y tejemos con manos silenciosas —escribía el autor alemán Ernst Wiechert, muerto en 1950— el proyecto terreno de Dios; tejemos la alegría, tejemos la muerte en el ignoto sendero de la vida.» El profeta nos recuerda la importancia del tiempo en cuyos pliegues anida escondida pero eficazmente Dios. «En un mundo despojado de ilusiones y de luces —como decía el escritor francés Albert Camus— el hombre se siente un extraño, porque está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida.» El profeta es el hombre que hace renacer esta esperanza en el nombre del Señor, es aquel que, en la vida cotidiana y en el mundo, ve y señala las huellas de la acción divina, que nos conduce hacia un horizonte en el que Dios se manifestará en plenitud.

Debemos ahora cribar atentamente el texto del v. 6, porque ofrece un compendio de interpretación teológica global de todo el pasaje. «Creyó Abram a Yahveh y Yahveh se lo tomó en cuenta como justicia.» Tres son los términos que se deben analizar a fondo antes de abordar la visión de conjunto como síntesis del mensaje profético y como definición de la fe bíblica. Aparece, en primer lugar, el verbo *creer*, el *amen* con que solemos finalizar nuestras plegarias. Indica asentarse sobre una roca estable y firme, que no admite derrumbamientos, construir sobre la certeza y no sobre simples hipótesis, sobre la confianza y no sobre las arenas de la duda (Mt 7, 24-27). Isaías dirá al incrédulo Ajaz: «Si no creéis, no subsistiréis» (7, 9). El *amen* expresa el gozoso abandono del creyente en Dios; él, como Abraham, «espera contra toda esperanza» de la lógica humana (Rom 4, 18). El segundo término significativo es tomar en cuenta, *reputar por.* Es un vocablo empleado en el lenguaje sacerdotal legal para señalar la validez de un sacrificio. Cuando se cumple un acto litúrgico sin violar ninguna de las normas rituales y en la forma prescrita, se le tiene en cuenta, se le reputa, a favor del creyente que lo ha realizado, en orden a la recompensa divina. Con su adhesión de fe Abraham no está llevando a cabo un acto ritual específico, sino que está revelando una actitud espiritual general que pone en juego toda la existencia. Es esta actitud, esta decisión radical, la que genera los actos concretos, es manantial de obras y de compromisos continuamente verificables, que son el más espléndido y grato sacrificio, sobre el que Dios pone el sello de su aprobación y aceptación.

Así es como nace el justo. En el lenguaje bíblico la *justicia* expresa sobre todo el comportamiento coherente y honesto acorde con las relaciones que fluyen en-

tre el hombre y el Dios de la alianza. El «justo», es decir, el «fiel» por excelencia es, ante todo y siempre, Dios; sólo a él pueden aplicársele en su sentido pleno estos títulos. Así lo enseña también el *Corán*, que reserva exclusivamente a Dios la definición de «justo» y «fiel». Pero también Abraham, con su adhesión constante a las proposiciones a menudo arduas de Dios, puede merecer esta calificación. Habacuc (2, 4) nos ofrece la síntesis más eficaz de la relación entre fe y justicia en el sentido en que la entiende Pablo cuando la convierte en divisa de su reflexión teológica: «El justo por fe vivirá» (Rom 1, 17; Gál 3, 11). Es precisamente esta fe pura la que hace del patriarca, en la tradición judía, emblema de la totalidad de la observancia hebrea: destruye los ídolos familiares, afirma la existencia de un Dios único y no representable en imágenes, es padre en la fe de todos los prosélitos, observa los mandamientos que se revelarán más tarde en el Sinaí, practica la hospitalidad, cura a los enfermos con una piedra maravillosa, vive en comunión con Dios y anuncia la meta de justicia a que toda la historia está destinada, contemplándola «proféticamente» desde el séptimo cielo (*Apocalipsis de Abraham*, escrito apócrifo esenio del siglo I d.C.). Los filósofos judíos, como Filón (13 a.C. — 45/50 d.C.) y Maimónides (1135-1204), lo erigirán en patrón de la búsqueda racional de Dios, de la existencia y de la creación divina de la nada.

Abraham es «justo» no por la multiplicación de ritos sino por el sacrificio perfecto de su vida. En este sentido, replantea a su modo el mensaje de los profetas, lo que se ha llamado su *kerygma*, es decir, su anuncio fundamental: el rito y la fe, la religión y la vida, la oración y el compromiso social, el culto y la justicia, la espiritualidad y la existencia no deben avanzar por caminos sepa-

rados sino que deben formar una unidad indisoluble. El sacrificio que «se le tiene en cuenta» a Abraham es la fe, esto es, la elección cotidiana y continua según la palabra de Dios. En él se identifican misericordia y sacrificio, como pedirá Oseas (6, 6) y como subrayarán los textos proféticos (Is 1; Am 5; Jer 7; Miq 6, etc.). Esta «existencialidad» de su culto hace que Abraham se convierta en emblema para los creyentes de todas las religiones monoteístas. Hemos citado ya el judaísmo y podemos ahora remitir al islam, que llama a Ibrahim profeta, creyente del verdadero Dios y amigo suyo, y luchador contra la idolatría: es el protagonista de nada menos que 25 «suras» o capítulos del *Corán*. La fe en el Dios único testificada por Abraham es un vínculo de unión entre las tres religiones monoteístas. Y éste es asimismo el nexo más sólido a partir del cual poder celebrar un primer encuentro ecuménico entre las tres confesiones abrahámicas.

Abraham es justo no por la multiplicación de las obras sino por el ofrecimiento perfecto de la fe. Ésta es la conclusión que Pablo extrae del v. 6 de nuestra perícopa, ampliamente desarrollado en el cap. 4 de la carta a los Romanos. El texto paulino se convierte así en un particular y original comentario de este pasaje del Génesis. Basándose en el hecho de que la declaración sobre la fe del patriarca antecede en el libro del Génesis a la de su circuncisión (Gén 17), el Apóstol le proclama padre de circuncisos y paganos, pues todos ellos tienen como referencia única la fe. Abraham es también, por supuesto, anterior a la ley sinaítica, de modo que Pablo afirma que se ha salvado no por las obras llevadas a cabo sino por medio de la fe. Escuchemos los compases principales de este comentario excepcional, de decisiva importancia en la tradición cristiana.

Decimos: A Abraham se le tomó en cuenta la fe como justicia. Pero, ¿cómo se le tomó en cuenta? ¿Estando ya circuncidado, o todavía sin circuncidar? No después de la circuncisión, sino antes de ser circuncidado. Precisamente recibió la señal de la circuncisión como sello de la justicia por la fe que tenía antes de circuncidarse, para que así fuera a la vez: padre de todos los creyentes, aunque no circuncidados, a quienes se les tendría en cuenta su fe como justicia; y padre de los circuncidados, no sólo porque están circuncidados, sino también porque caminan tras las huellas de la fe de nuestro padre Abraham cuando aún era incircunciso. Pues no fue por medio de una ley como le vino a Abraham y a su descendencia la promesa de que él iba a ser heredero del mundo, sino mediante la justicia por la fe.

Por eso, la promesa es por la fe, para que lo sea según gracia y así la promesa quede firme para todos los descendientes, no sólo para los que proceden de la ley, sino también para los que proceden de la fe de Abraham —el cual es padre de todos nosotros, como escrito está: *Te he constituido padre de muchos pueblos*— delante de aquel en quien creyó, de Dios que da vida a los muertos y el que a la misma nada llama a la existencia (Rom 4, 9*b*-13.16-17).

Ante Abraham, debe florecer en nuestros labios la acción de gracias por el don de la fe. Ella sostiene y da sentido a las obras que fluyen de su seno pero que no la pueden generar. Ella ilumina y alimenta la religión que, sin ella, se reduciría a tradición y a rito mágico. Ella penetra todos los instantes de la vida porque, como escribió Tukaram, místico indio del siglo XVI, «si no siempre es posible agitar el incensario delante de Dios, sí es posible tener siempre el corazón abierto ante él». Ella es no sólo adhesión a una verdad, sino confianza en una persona. Ella, en vez de amurallarse y replegarse sobre sí como un erizo, quiere dialogar, anunciar, comunicarse: y por eso se conjuga de infinitas maneras, como fe y vida, como fe y moral, como fe y ciencia, como fe y sociedad, como fe y política, como fe y esperanza, como fe y razón, como fe y amor, como fe y mundo... Pero,

sobre todo, la fe es celebración de la llamada divina, del primado de la gracia. Como escribía el teólogo Oscar Cullmann, «creer significa hacer humildemente abstracción de mí mismo y contemplar la luz radiante de un evento al que en nada colaboro; no puedo hacer otra cosa sino caer de rodillas en adoración ante aquel que ha realizado este acontecimiento».

Si en la noche de Abraham no se hubiera encendido la luz de la «visión», si en aquel silencio no hubiera resonado la palabra divina, si en el abatimiento de una anciana estéril no hubiera aparecido la promesa de un futuro fecundo, el hombre Abraham no habría ni creído ni rechazado la fe, habría quedado inmerso en la existencia gris de una vida vacía, sin sentido ni autenticidad. La fe no es la objetivación de un deseo o de las instancias profundas de nuestro espíritu, es la respuesta a un acontecimiento histórico que Dios penetra y hace transparente revelándose en él a sí mismo. Es el acontecimiento sintetizador, manantial y provocación de toda fe, es el acontecimiento único e irrepetible de Cristo que resume en sí todos los demás eventos reveladores y salvíficos. Y siendo aquel evento no obvio sino misterioso, verificable pero no agotable con la mera investigación histórico-racional, es inevitable que la fe conozca sombras. Creer no es ver sino intuir. Sólo cuando la fe sea sustituida por la plenitud de la visión «veremos cara a cara» (1 Cor 13, 12). Por ahora, sólo vemos «mediante un espejo, borrosamente», tal como le aconteció también a Abraham, que creyó a pesar de que sólo veía el fulgor de las estrellas, y «su propio cuerpo estaba ya sin vigor —pues tenía casi cien años— y el seno de Sara estaba igualmente marchito» (Rom 4, 19).

IV

«HE AQUÍ UN HORNO HUMEANTE Y UNA ANTORCHA DE FUEGO»
(Génesis 15, 7-18)

7 *Y le dijo después: «Yo soy Yahveh que te saqué de Ur*
de los caldeos, para darte esta tierra en herencia.» 8 *Respondió*
Abram: «Señor mío, Yahveh, ¿en qué conoceré que he de he-
redarla?» 9 *Díjole Yahveh: «Tráeme una becerra de tres años,*
una cabra de tres años, un carnero también de tres años, una
tórtola y un pichón.» 10 *Y le procuró Abram todos estos ani-*
males, los partió por la mitad, pero sin dividir las aves, y
puso cada mitad frente a la otra mitad. 11 *Descendían las*
aves de rapiña sobre los cadáveres, y Abram las ahuyentaba.
12 *Cuando empezaba a declinar el sol, cayó un sopor sobre*
Abram, y un pavor y una densa oscuridad le sobrecogieron.
13 *Dijo Yahveh a Abram: «Has de saber que tu posteridad*
será extranjera en un país que no será el suyo; la someterán a
servidumbre, y la oprimirán por cuatrocientos años. 14 *Pero*
también a la nación a la que ellos habrán servido la he de
juzgar yo, después de lo cual saldrán con muchos bienes. 15 *Y*
tú te reunirás con tus padres en paz, y serás sepultado hallán-
dote en feliz ancianidad. 16 *A la cuarta generación regresarán*
acá, porque hasta entonces no se habrá colmado la iniquidad
de los amorreos.»

17 *Puesto ya el sol, hubo una densa oscuridad, y he aquí*
que un horno humeante y una antorcha de fuego pasaron
por entre las mitades de las víctimas. 18 *En aquel día hizo*
Yahveh alianza con Abram, diciéndole:

«A tu posteridad
entrego yo esta tierra
desde el torrente de Egipto
hasta el gran río, el río Éufrates.»

La narración «elohísta», de los v. 1-6, dominada por la figura del «profeta» Abraham, es sustituida, en el cap. 15, por un segundo cuadro, presentado en díptico, de tintas oscuras y corte más bien arcaico, que los estudiosos atribuyen a una tradición yahvista basada en recuerdos muy antiguos, anclados en la memoria folclórica del Israel de los orígenes. Se trata de un poderoso episodio, de fuertes sugerencias, sumergido en la noche, recorrido por los escalofríos del terror, hendido por una llama inquietante. Sorprende que un motivo tan sugerente haya sido totalmente ignorado en la historia del arte: tal vez deba buscarse la explicación en el hecho de que las imágenes son enigmáticas, sobre todo las de los animales sanguinolentos. Pero antes de resolver este jeroglífico simbólico, queremos acometer una cuestión preliminar, que puede tener fecundas consecuencias espirituales.

El diálogo que se inicia con esta polícroma tabla narrativa parece introducir una contradicción con la teología de la fe elaborada en la sección anterior. En aquélla se presentaba, en efecto, en la persona de Abraham, el ejemplo de una fe pura, sin fisuras, totalmente confiada a la promesa divina. Aquí, en cambio, Abraham reacciona a la promesa —que ahora tiene como objeto la tierra de Canaán— con una pregunta: «¿En qué conoceré que he de heredarla?» Entre aquel «creer» absoluto del v. 6 y la aparente «incredulidad» de esta réplica parece darse una fractura: Abraham ahora exige una prueba, una confirmación. Con todo, el elemento más paradójico radica en el hecho de que Dios mismo con-

sidera plenamente legítima esta pregunta y se apresura a comprometerse solemnemente según un ritual que analizaremos a continuación. De hecho, la Biblia recuerda en más de una ocasión que pedir un signo sobre el que apoyar la personal adhesión de fe (no que la genere necesariamente), no es ya de por sí indicio de incredulidad. El hombre debe adherirse a Dios con todo su ser, en el que se incluye también la racionalidad.

Por supuesto, la decisión final no brotará ni estará plenamente justificada sólo en virtud de un razonamiento calculado y seguro; exigirá siempre la aceptación de un riesgo que compromete a todas las facultades humanas y las supera. Con todo, Dios está dispuesto a proporcionar una justificación suficiente a sus demandas. Estaba en lo cierto Hans Küng cuando en su obra *¿Existe Dios?* escribía que la racionalidad de la fe no es exterior, es decir, no es una racionalidad que «garantiza una seguridad absoluta: no se parte de una demostración o de una explicación de la existencia de Dios en términos racionalmente convincentes para llegar, en un segundo momento, a la fe. El reconocimiento confiado de Dios no está precedido de un conocimiento racional. La realidad oculta de Dios no se impone con prepotencia a la razón. Se trata más bien de una racionalidad interior, que puede legitimar una fundamental certeza: al entregarse a la confianza valerosa en Dios, el hombre experimenta, aunque siempre expuesto a las tentaciones de la duda, la racionalidad de su confianza, radicada en la identidad última, en la plenitud definitiva de sentido y de valor de la realidad, en su fundamento, su sentido y su valor originarios». La racionalidad no es ni anterior ni posterior sino interior al acto mismo de fe. Por eso es Dios mismo quien pone a prueba durante el itinerario de fe.

A Gedeón, por ejemplo, le da la prueba y la contraprueba en el interior de su vocación. «Dijo entonces Gedeón a Dios: "Si realmente vas a salvar a Israel por mi mano, como has dicho, yo voy a colocar un vellón de lana en la era: si el rocío cubre solamente el vellón, y todo el suelo queda seco, conoceré que por mi mano vas a salvar a Israel, como dijiste." Y así fue... Dijo luego Gedeón a Dios: "No se encienda tu cólera contra mí... Quiero hacer una nueva prueba con el vellón: que sólo el vellón permanezca seco, mientras el rocío cubra todo el suelo." Hízolo Dios así en aquella noche...» (Jue 6, 36-40). De parecida manera, el rey Ezequías, justo y lleno de esperanza, pide a Dios en su enfermedad, y se le concede, como signo de la curación prometida, que la sombra retroceda diez grados (2 Re 20, 8-11). Más aún, en el caso de su padre, el impío Ajaz, se aduce como prueba de su incredulidad, según el profeta Isaías, el hecho mismo de que se niega a pedir una señal al Señor (Is 7). Si la hubiera pedido, el soberano habría quedado vinculado al empeño de la fe. Por consiguiente, prefiere mostrarse evasivo y no invocar una señal que le obligaría a escuchar la propuesta divina.

Así, pues, comprender y creer son actitudes que se deben acoplar, no rechazarse o excluirse, aunque no se identifican, si no quieren morir. En su *Introducción al cristianismo,* el cardenal Josef Ratzinger observa agudamente: «En la fórmula paulina "La fe viene de la predicación escuchada" (Rom 10, 17) se pone claramente bajo el punto de mira la distinción fundamental entre la fe y la simple filosofía: distinción que, por lo demás, no impide que la fe instaure en su seno la búsqueda filosófica de la verdad. Se podría también decir, de una manera más incisiva, que la fe procede de "oír" y no de "reflexionar", como ocurre en la filosofía. Su esencia no

consiste en ser una elucubración de lo pensable, que, una vez extraída la conclusión, se pone a mi disposición como resultado de mi pensamiento; más bien, una de sus características es que procede de haber oído, de ser la recepción de algo que, por mi propia iniciativa, no he pensado, de suerte que, en esencia, en la fe, el pensamiento es siempre un repensamiento de cuanto se ha oído y recibido con anterioridad.» En la fe, nos precede la palabra que resuena y que tiene en sí una lógica sorprendente que debo conquistar hasta donde me sea posible; en la filosofía es mi pensamiento, mi lógica, la que precede a la palabra, que es su cristalización posterior.

Esta reflexión nos fuerza a profundizar nuestra fe mediante una correcta formación teológica. Como nos amonestaba Pedro, debemos estar «siempre dispuestos a responder a cualquiera que os pida razón de vuestra esperanza» (1 Pe 3, 15). La teología no es una ciencia arcana reservada a privilegiados o a eclesiásticos, sino un camino abierto a todos, que debe recorrerse con calma y al paso adecuado a las fuerzas de cada uno. Como decía, utilizando un juego de palabras en alemán, el filósofo Heidegger, *denken ist danken*, pensar es agradecer. De la reflexión auténtica y seria sobre la palabra de Dios surge la alabanza. La teología tiene la finalidad de estimular, enriquecer, exaltar la fe. El más grande de los téologos protestantes del siglo XX, K. Barth, ha dejado este bello testimonio: «De entre las ciencias, la teología es la más hermosa, la única que toca y enriquece la mente y el corazón, la que más se aproxima a la realidad humana y lanza una mirada luminosa sobre la verdad... Pero es también la más difícil y la más expuesta a peligros: en ella es más fácil caer en la desesperación o, peor aún, en la arrogancia; puede convertirse, más que ninguna otra ciencia, en caricatura de sí misma.»

Ha llegado el momento de describir y comprender el rito-verificación que lleva a cabo Abraham para obtener de Dios la confirmación de la promesa. Se trata de un ritual arcaico y un poco truculento, conocido también por los pueblos vecinos del Oriente antiguo (hay testimonios al respecto procedentes de la ciudad-Estado mesopotámica de Mari) y también del moderno. La lista de los animales, la indicación —tres veces repetida— de los «tres años», la solemnidad del acto, inclinarían a pensar en un sacrificio y tal vez es ésta la dirección que ha querido imprimir al relato el redactor final del texto. En realidad, nos hallamos ante un rito oficial de *juramento* o alianza. Los animales descuartizados y divididos, a través de los cuales pasan los pactantes, no tienen una función sacrificial sino simbólica. Lo que se nos describe es un acto de automaldición: los socios de la alianza o del compromiso se desean la misma suerte de aquellos animales (el descuartizamiento) para aquel que infrinja el futuro pacto. Es significativo, a este propósito, un pasaje de Jeremías: «A los hombres que transgredieron mi pacto, que no cumplieron las palabras del pacto que concertaron delante de mí, les haré como al novillo que han cortado en dos mitades y entre cuyos trozos han pasado. A los príncipes de Judá y a los príncipes de Jerusalén, a los eunucos y a los sacerdotes, y a toda la población del país, que han pasado entre los trozos del novillo, los entregaré en mano de sus enemigos» (34, 18-20).

Es curioso advertir que en hebreo «estipular un pacto» se dice *krt berît*, que literalmente significa «cortar un pacto» (como en griego *orkia temnein* o en latín *ferire foedus*). Pero el rito que se despliega ante el patriarca tiene un aspecto muy original. Transcurre en una atmósfera nocturna, mientras que está a punto de

caer sobre Abraham el velo de un sopor, sacudido por los estremecimientos del terror. Conocemos ya el valor de las visiones nocturnas como signo de la revelación divina, en tanto que el terror es el compañero constante de las teofanías, es decir, de todas las poderosas manifestaciones del Señor. Elifaz, uno de los amigos de Job, presentado con los rasgos de un profeta, evoca en los siguientes términos esta misma experiencia: «En la pesadilla de los sueños nocturnos, cuando el sopor se apodera de los hombres, un pavor me invadió, un escalofrío que estremeció todos mis huesos. Un soplo resbaló por mi rostro que erizó el vello de mi carne. Ante mí había alguien, mas no reconocí su semblante... y oí una voz que decía suavemente...» (Job 4, 13-16). Pero en la visión de Abraham el elemento sorprendente está enteramente en el símbolo central, el del fuego que pasa por en medio de los animales descuartizados. Es sabido, como se ve en la teofanía sinaítica (Éx 19, 16.18; 20, 18; 24, 17; 34, 5), que el fuego es, por excelencia, un símbolo de Dios; Dios es inasible, incontrolable y vivo como el fuego y, por tanto, trascendente, pero es también capaz de dar calor y de iluminar y se halla, por tanto, cercano e inmanente.

Resulta, pues, extraño que aquí sea Dios solo quien, bajo los signos del horno y de la antorcha, pasa por en medio de los animales descuartizados. Abraham se limita a estar presente, y no cruza el corredor sangriento. Es Dios quien se compromete ante el hombre mediante un juramento solemne. A la fe de Abraham se une ahora la certidumbre de un compromiso contraído de manera unilateral por Dios. La alianza (*berît* en hebreo) es por antonomasia un don que nace de la libre y gratuita iniciativa divina. El aspecto bilateral que comporta todo pacto se encuentra en cierto sentido desvir-

tuado en virtud del gesto que ahora se lleva a cabo: la alianza jamás perderá su vigencia, porque quien se compromete aquí no es el hombre frágil e inestable, sino Dios, el fiel por excelencia. Al hombre tan sólo le toca el deber de acoger el don en la fe. De hecho, aunque sólidamente fundamentado en el juramento de Dios, el futuro de Abraham sigue siendo siempre «promesa»: la descendencia antes (Gén 15, 1-6) y la tierra ahora (v. 18) son dos horizontes todavía lejanos, hacia los que se debe avanzar a lo largo de un fatigoso camino. Reaparece la dialéctica de la fe, compuesta de certidumbre y de espera.

Nos enfrentamos, pues, no sólo a un acto solemne en el cual el Señor se vincula de manera formal a su promesa, sino también a una representación simbólica de las razones para creer, fundadas en última instancia en la fidelidad divina. Y justamente sobre este núcleo central podemos desarrollar nuestra reflexión. Debe atribuirse a Dios y fundamentarse en él el primado de la experiencia espiritual, como subraya en numerosas ocasiones toda la teología bíblica para la que, como sugería el ya citado K. Barth, más verdadero que el principio cartesiano *cogito, ergo sum* (pienso, luego existo), es aquel otro *cogitor, ergo sum* (soy pensado [por Dios], luego existo). Pablo recuerda a los gálatas que, antes de que nosotros conozcamos a Dios, somos conocidos por él (Gál 4, 9). En el léxico bíblico, el «conocimiento» implica también amor, acción, pasión, ternura, y es el término típico de la relación matrimonial (Mt 1, 25). Contra todo voluntarismo y todo pelagianismo, debemos situar a Dios en el centro de la experiencia espiritual, que más que un «salvarse» es un «ser salvado». Confianza, abandono, seguridad, certeza, todo esto tiene su raíz justamente en aquel «dijo Dios» que re-

suena «en el principio» del ser y de la historia. Por el sendero abierto entre las dos filas de animales pasa sólo el Señor, el único que puede jurar sin temor a desmentirse, al contrario de lo que hace el hombre (véase Mt 5, 33-37).

Ante la escena nocturna del juramento divino, nuestra reacción debería ser la del *Memorial* que Pascal se había cosido en el forro del chaleco y que luego, a la muerte del filósofo, fue encontrado por un sirviente, escrito sobre pergamino y recopiado en una hoja de papel. Pascal lo había titulado «Fuego» y lo cosía y descosía en el interior de los diversos trajes que se ponía, llevándolo siempre consigo, a partir del 1654, es decir, desde los 31 años de edad, hasta su muerte, ocurrida en 1662. El texto decía así: «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob. No Dios de los filósofos ni de los doctos. Certeza, certeza. Sentimiento. Gozo. Paz, Dios de Jesucristo. Dios mío y Dios vuestro. Tu Dios será mi Dios. Olvido del mundo y de todo salvo Dios. A él no se le encuentra sino por los caminos indicados en el evangelio.» Así, pues, una fuerte experiencia de confianza en el Dios que vive y actúa despeja toda perplejidad, cura las dudas, hace resurgir de la crisis, impide el desaliento, prohíbe la desesperación. La necesidad de «recentrar» la espiritualidad en Dios se hace aún más apremiante en nuestra era tecnológica, en la que el hombre está tentado por las sirenas ilusorias de la autosalvación. Aunque sea dura en su formulación, deberíamos hacer resonar en su integridad y pureza la advertencia de Jesús: «Sin mí, nada podéis hacer» (Jn 15, 5).

Pero una vez ya asentado este principio capital, es preciso recordar que la lectura del episodio no permite una concepción pasiva o fatalista de la religión. La conexión misma, que bajo la forma de díptico, se esta-

blece entre la escena de la fe (15, 1-6) y la de la alianza (15, 7-18) nos invita a la integración de dos dimensiones que son como las dos vertientes de una misma realidad, la de la aventura espiritual del hombre. El exegeta N. Negretti escribe: «En la primera escena se trasluce la fe pura de Abraham, en la segunda se responde, mediante la alianza, a la necesidad humana de seguridad. Probablemente el redactor que ha unido el Elohísta (15, 1-6) y el Yahvista (15, 17ss), aun percibiendo las diferencias, ha intentado anteponer el discurso elohísta sobre la fe de Abraham precisamente para condicionar y reinterpretar el elemento asegurador de la alianza típico del Yahvista. La alianza no sólo no excluye la fe, sino que más bien la exige, porque Dios, aun aceptando vincularse al hombre, es siempre libre y divinamente diferente y, aun comprometiéndose mediante juramento a ser fiel, proyecta al hombre en el futuro de sus promesas, donde sólo su palabra puede servir de sostén y guía.»

Si, pues, el primado corresponde a la fe, no por ello debe ignorarse la importancia de la reacción humana, que no exige sólo una «racionalidad», como hemos visto más arriba, sino que aporta además su presencia personal. Ha sido, en efecto, Abraham quien ha preparado el rito y quien queda indirectamente involucrado en la escena. Hay, por tanto, una acción humana que actúa como trámite para la revelación. Sin esta reacción-acción humana, el acto de fe se convierte en magia sacra y el hombre en autómata movido por un destino superior. Y aunque puede darse aquí un riesgo para algunas religiones (pensamos en la griega y en algunos aspectos de la teología islámica), es indudable que se trata de un peligro cuidadosamente eliminado por la religión bíblica. Es cierto que la alianza está «desequilibrada» del

lado de Dios, sobre el que cae el mayor peso, pero esto no implica que se reduzca a un monólogo. Frente a la gracia reacciona la aceptación activa del hombre. Hay una estrofa magnífica del místico musulmán sufí Rumî (siglo XIII), maestro de los «derviches danzantes», que dice: «Nosotros somos laúdes, tú el tañedor. /¿No eres tú quien suspira a través de ellos? / Nosotros somos flautas, pero el soplo es tuyo, Señor. / Nosotros somos montes, pero el eco es tuyo, Señor.»

Esta concepción «instrumental» del hombre resulta excesiva e incompleta para la religión bíblica. Dios toma tan en serio la libertad humana que se retira ante ella, dejando que el hombre elija el bien o el mal. Así es como se entrelaza, de misteriosa manera, la eficacia suprema del Creador con aquella otra, menor pero real, del hombre libre. No debemos engañarnos, en la encrucijada, por la ilusión de estar solos como tiranos, ni desesperarnos porque nos hallamos solos e inseguros. Dios «*vocatus atque non vocatus, aderit*», «llamado o no, Dios estará presente», como había escrito en el frontispicio de su casa suiza C.G. Jung. Pero, por otro lado, debemos tener plena conciencia de que Dios no quiere malversar nuestra decisión: se trata de un acto personal, de una soledad íntima, de una elección autónoma que debe vivirse en aquel momento fundamental. Dios y el hombre constituyen, juntos, la realidad de la existencia. Y, en definitiva, aun respetando grados radicalmente diferentes, creer consiste —para usar una expresión del escritor francés A. de Saint-Exupéry— «no en estarse quietos mirándose a los ojos, sino en mirar juntos hacia la misma meta».

V

«DARÁS A LUZ UN HIJO, AL QUE LLAMARÁS ISMAEL»

(Génesis 16, 1-12.15-16)

1 *Saray, mujer de Abram, no le había dado hijos; pero*
tenía una esclava egipcia, de nombre Agar. 2 *Dijo Saray a*
Abram: «Ya ves que Yahveh me ha hecho estéril: llégate,
pues, a mi esclava; quizás yo obtenga hijos por ella». Escu-
chó Abram la voz de Saray. 3 *Al cabo de diez años de habi-*
tar Abram en tierra de Canaán, tomó Saray, mujer de
Abram, a la egipcia Agar, su esclava, y se la dio por mujer a
Abram, su marido 4 *Se llegó él a Agar, que concibió; y vién-*
dose ella encinta, miró con desprecio a su ama. 5 *Dijo en-*
tonces Saray a Abram: «Recaiga sobre ti la afrenta que se
me ha hecho. Fui yo la que puse a mi esclava en tu seno;
pero al verse ella encinta, me mira con desprecio. Juzgue
Yahveh entre tú y yo.» 6 *Y respondió Abram a Saray: «Mira,*
en tus manos está tu esclava; haz con ella lo que bien te pa-
rezca.» Entonces Saray la maltrató, y ella huyó de su pre-
sencia. 7 *La encontró el ángel de Yahveh junto a un manan-*
tial de agua en el desierto, el manantial que está camino de
Sur 8 *y le preguntó: «Agar, esclava de Saray, ¿de dónde vie-*
nes y adónde vas?» Y le respondió ella: «Voy huyendo de la
presencia de Saray, mi señora». 9 *Le replicó el ángel de Yah-*
veh: «Vuélvete a tu ama y sométete a ella.» 10 *Y añadió el*
ángel de Yahveh: «Multiplicaré mucho tu posteridad que a
causa de su número no se podrá contar.» 11 *Y siguió di-*
ciendo el ángel de Yahveh:

«He aquí que estás encinta,
y darás a luz un hijo,
al que llamarás Ismael,
pues ha escuchado Yahveh tu aflicción.
[12]Será él como un onagro humano;
su mano contra todos
y la mano de todos contra él;
y enfrente de todos sus hermanos habitará.»

[15]Agar dio a luz un hijo a Abram, y éste llamó Ismael al hijo que le había dado Agar. [16]Tenía Abram ochenta y seis años cuando Agar le dio a Ismael.

Entran ahora en escena, en la narración patriarcal, dos nuevos personajes, Agar e Ismael. La vivacidad y el dramatismo de su biografía han estimulado la fantasía artística, sobre todo la musical. No faltan oratorios dedicados a la expulsada Agar y a Ismael, compuestos por algunos autores menores (G.B. Vitali, C. Monari, G.B. Pioselli, J. Fritelli, G. Bicilli, P. Gini, N. Romaldi, F. Bianchi, F.A.G. Ouselay, E.N. Méhul, A. Rubinstein, J.R. Zumsteeg). Pero también figuran en la lista dos grandes genios de la música, Alessandro Scarlatti (*Agar e Ismael desterrados*) y F. Schubert *(La lamentación de Agar*). La tradición judía pretende que la egipcia Agar fue hija del faraón que, abandonada en el desierto, habría vuelto a la idolatría pero que, al retornar de nuevo a Abraham, habría abrazado la verdadera fe y, tras la muerte de Sara, se habría convertido en mujer de pleno derecho del patriarca. Mayor importancia tiene para el islam la pareja Agar-Ismael; habrían sido, con Abraham, los fundadores de la Qaaba de La Meca, donde habrían excavado un pozo sagrado; según esta leyenda, el hijo llevado al monte Moriá para ser sacrificado habría sido Ismael, no Isaac.

Pero volvamos al texto bíblico, que tiene como centro el anuncio del nacimiento de Ismael y el nacimiento mismo. La narración empalma con una praxis jurídica testificada en los artículos 144 y 146 del Código de Hammurabi (siglo XVIII a.C.). Según esta legislación, los nacidos de esclavas se atribuyen al jefe del clan que, en caso de esterilidad de la esposa oficial, podía recurrir a las otras mujeres del harén para tener un hijo. El neonato era oficialmente considerado descendiente de la pareja «principesca». El dato más curioso de este relato es la huida forzada de Agar, orgullosa de su fecundidad, frente a Sara, la mujer oficial. En el citado artículo 146 del Código de Hammurabi se lee: «Si alguien se casa con una mujer libre y ésta da una esclava a su marido y ésta segunda trae hijos al mundo, si luego esta esclava se iguala a su señora por haber traído hijos al mundo, su dueña... le volverá a poner la marca de los esclavos.»

De todas formas, el elemento más significativo de esta página desde el punto de vista literario es la utilización del género llamado de *anuncio del nacimiento de un héroe*, que volveremos a encontrar, por ejemplo, en los casos de Sansón (Jue 13), Emmanuel (Is 7) y el Bautista (Lc 1). El esquema contiene una aparición divina (v. 7), el nacimiento y el nombre augural («Ismael» significa «Dios escucha») en el v. 11 y una predicción sobre el futuro del niño (v. 12). Pero la narración «yahvista», marcada por glosas redaccionales y por elementos atribuidos a la tradición sacerdotal, entrelaza diversos motivos ulteriores. En los v. 13-14 (que nosotros hemos omitido) se pretende crear la etiología que justifique la existencia de un santuario situado cerca de un pozo muy querido de los patriarcas (cf. Gén 25, 11). Se intenta, sobre todo, exaltar a Ismael, fundador de la estirpe de los beduinos árabes, cuyo salvaje poder nace de la lucha

constante por la supervivencia bajo las precarias condiciones del desierto y de los continuos conflictos con los sedentarios. Se indica, por supuesto, la inferioridad del nómada, descendiente de Ismael, frente a Israel. No obstante, como a menudo ocurre en la Biblia, se entrevé también una nostálgica admiración por la vida ruda y libre de los habitantes de la estepa: «Será como un onagro [asno salvaje], su mano contra todos...»

A través de esta evocación se quiere justificar también el vínculo de sangre y de raza que existe entre los israelitas sedentarios y los beduinos árabes, a pesar de su diverso género de vida y de las diferencias socioculturales. Al retomar la tradición elohísta, en el cap. 21 del Génesis, el hilo de la historia, el episodio adquirirá mayor hondura teológica a la luz del tema de la promesa. La expulsión de la esclava y de su hijo sellará su exclusión de la línea de la promesa. «Dijo Dios a Abraham: "No te desazones por lo del niño y tu esclava; en todo lo que te dijere Sara, escúchala, porque por el nombre de Isaac será llamada tu descendencia. Pero también del hijo de la esclava haré una gran nación, por ser descendencia tuya"» (21, 12-13). Pero también en nuestro capítulo «yahvista» está presente la motivación teológica. En el cap. 15 se le había prometido a Abraham una descendencia, que aquí parece encarnarse en Ismael, que es hijo de Abraham según todos los criterios jurídicos. Pero Dios, de modo sorprendente, lo deja a un lado, reduciéndolo al rango de fundador de la estirpe de los beduinos árabes. Ismael, del que cabría esperar que sería, finalmente, el cumplimiento legítimo de la promesa divina, es extrañamente descartado por el Señor, que sigue una línea misteriosa en la historia de la salvación.

La fe, que con Ismael parecía arribar a un puerto de luz, es de nuevo puesta en juego y sometida a discusión.

Abraham, y nosotros con él, se ve una vez más forzado a la espera y la esperanza. La mirada debe dirigirse a otra parte y fijarse en el cap. 18, donde el hijo de la promesa será identificado con el de Sara. G. von Rad afirma que el cap. 16 tiene una función «retardante» y dialéctica respecto al flujo orgánico y ordenado de la promesa tal como nosotros esperaríamos que discurriera. La promesa de Dios se abrirá camino por cursos ramificados y a través de la maraña de complejas situaciones humanas. Sobre este aspecto, de singular importancia en la teología del Génesis, iniciamos nuestra primera reflexión espiritual. El hombre intenta acelerar el final de la espera, quiere soluciones prontas e inmediatas y no vacila en recurrir a maniobras expeditivas. Con el hijo de la esclava, legalmente atribuido a su señora, quedaría resuelto el conflicto abierto entre el sufrimiento de la esterilidad y la promesa divina. Pero Dios rechaza las soluciones de compromiso.

En su comentario al Génesis, W. Zimmerli observa con razón que del relato emerge «la impaciencia humana, que no sabe esperar lo que se le ha prometido e intenta, por su propia iniciativa, arrancar las cosas de las manos de Dios. Pero aparece también, sin tardanza, la estupidez de esta actuación, porque Abraham y Sara son de nuevo devueltos por el Señor a la espera». El reformador Calvino, cuyo comentario al Génesis hemos tenido ya ocasión de citar, intuye de modo fulgurante el «pecado» de impaciencia y de prevaricación de Abraham y Sara sobre los «tiempos» de Dios: «El Señor raspa la herrumbre de la fe de su siervo Abraham, una herrumbre que casi había sofocado la fe, mezclando a la palabra de Dios su invención y la de su mujer. Así, para que la fe resplandezca plenamente, se quita lo superfluo, de modo que Abraham no tenga otra sabiduría

sino la palabra de Dios.» Dios sigue escribiendo su historia salvífica prescindiendo de las maniobras humanas. La fe es un ponerse en cuestión casi permanentemente; la fe hace saltar los esquemas codificados humanos, rompe los precarios equilibrios de la astucia, elimina las pequeñas barreras alzadas por la conveniencia. La fe es saber aceptar los tiempos y los caminos de Dios. «Mis pensamientos no son los vuestros y vuestros caminos no son mis caminos —oráculo de Yahveh—. Porque como el cielo es más alto que la tierra, así mis caminos son más altos que vuestros caminos y mis pensamientos que vuestros pensamientos» (Is 55, 8-9).

La fe es un buscar los caminos del Señor para seguirlos, aunque son estrechos y trabajosos. «Se alejaron de él e ignoraron todos sus caminos... y dijeron a Dios: "No queremos conocer sus caminos"» (Job 34, 27; 21, 14). El justo, en cambio, pide «conocer los caminos del Señor» (Sal 25, 4; 67, 3), «canta los caminos del Señor» (Sal 138, 5), porque «tus caminos son en santidad... es justiciero en todos sus caminos» (Sal 77, 14; 145, 17). Quien quiera seguir los caminos divinos debe compartir su trazado, debe hacer suya la paciencia con que Dios guía la historia, debe estar preparado para la sorpresa, superando la rígida y ya prefijada programación a que nos acostumbra la cultura contemporánea. Conocer los secretos de Dios significa estar dispuestos a someter una y otra vez a discusión los propios proyectos. Incluso teniendo a su lado un hijo, Abraham debe comportarse como si no lo tuviera, volviendo una vez más a la espera. La fe es distanciamiento profundo y radical no sólo de los bienes sino del propio «yo», de los planes elaborados, de los éxitos conseguidos, lo que confiere capacidad para comenzar de nuevo y desde el principio, como hace Abraham a los ochenta y seis años. Una

composición lírica del poeta Giorgio Caproni, titulada *Conclusión, casi al final de la subida*, acaba así: «Debe, Señor, tornar al valle. / Ella busca delante de sí / lo que ha dejado a sus espaldas.» De la cima de la euforia por el hijo obtenido, Abraham debe volver al valle de la espera y de la incertidumbre, donde el Señor le aguarda para reemprender juntos el camino.

En el centro del relato aparece una mujer fugitiva con su hijo, que llevará siempre una vida nómada. Ya hemos insistido en la figura beduina de Ismael, capaz de sobrevivir en las ásperas soledades del desierto. Ahora sabemos que toda la trama narrativa del Génesis está tendida sobre un viaje continuo, desde el de Abraham, que parte de Ur y de Jarán, hasta el de José, que de Egipto retorna a Canaán con los restos mortales de Jacob, para abrirse más tarde al gran éxodo de la tierra de la esclavitud. Ser *nómadas y peregrinos* —lo hemos dicho ya en otro lugar— es uno de los elementos constitutivos de la fe bíblica. Por eso debemos ser todos un poco hermanos de Ismael, el hombre del desierto y de los viajes, como lo fue el mismo Jesús, que no tenía ni siquiera una piedra que le sirviera de almohada por la noche y que, en el Evangelio de Lucas, está siempre en camino. «El camino es la vida», ha dicho Jack Kerouac, sin sospechar que resonaba aquí el término hebreo *derek*, que significa a la vez «camino» y «vida». Todo hombre lleva dentro de sí la naturaleza de *homo viator*. Desde Ulises, el viaje es la metáfora de la vida. El apóstol es un caminante por excelencia; Jesús, apenas nacido, es un prófugo, la Iglesia es «peregrina» hacia la «ciudad futura», el ciudadano actual lleva dentro de sí una inquietud que lo mantiene siempre frenético, excitado, en movimiento. ¿Quién no tiene ante los ojos la

imagen emblemática de Charlot que, al final de sus películas, se aleja, contoneándose, por un camino sin fin?

Y, sin embargo, a pesar de esta necesidad radical y estructural de movimiento, el hombre contemporáneo se agita pero no progresa, se mueve pero sin meta, se estira pero no alcanza. Se parece a un viajero perdido, y muchos de los protagonistas de la cultura actual son su emblema. Los personajes de Kafka, por ejemplo, son hombres que intentan seguir el reclamo del deseo y de los valores, pero que no consiguen salir de sus escondrijos, de sus «guaridas», de los laberintos de su «castillo», de las trabas de un «proceso» inexplicable e in-finito. Es, a veces, una pereza invencible, magníficamente tipificada en las líneas finales de *Esperando a Godot* de S. Beckett: «*Vladimiro*: "¿Vamos, pues?" *Estragón:* "Vamos ." (Nota: Pero no se mueven).» Un deseo de moverse, un espacio abierto, una ausencia absoluta de acción, de meta, de dirección, como en una conocida corta poesía de B. Brecht: «Me siento al borde del camino. / El conductor cambia la rueda. / No estoy contento de donde vengo. / No estoy contento de adonde voy. / ¿Por qué entonces miro impaciente / el cambio de rueda?»

Nuestro hermano Ismael nos invita a caminar por el desierto, por la soledad, por la pobreza de la estepa, donde todas las superestructuras caen, donde las falsas necesidades creadas por el consumismo se debilitan, donde los hombres se hacen fuertes y combativos, donde se saborea de nuevo la pura sencillez del agua de manantial. El viaje por la soledad nos permite descubrir las señales del Absoluto, como Agar, que encuentra al ángel del Señor. Nos hace superar el desánimo y el miedo, ejercitándonos en el valor. Y, a través de la voz divina, nos lleva al descubrimiento de nuestro destino,

como les aconteció a Agar e Ismael. Porque el desierto puede ser el paisaje del alma, la objetivación de nuestro «yo», como se dice en la historia del moderno *Ulises* de Joyce: «Toda vida es muchos días, día tras día. Caminamos a través de nosotros mismos, encontrando ladrones, espíritus, gigantes, viejos, jóvenes, mujeres, viudas, primos. Pero siempre topamos con nosotros mismos.»

Surge ahora en nuestro episodio otro tema significativo. Ismael queda ciertamente descartado de la línea de la promesa, pero también él tiene un *destino* y un sentido en el grandioso libro de la vida: «También del hijo de la esclava haré una gran nación, por ser descendencia tuya» (Gén 21, 13). En el designio divino todos los seres tienen una misión, una tarea, una función, sea cual fuere la posición que ocupan, del mismo modo que la ausencia de una sola tesela —cualquiera que sea su colocación— mutila todo el mosaico. Recurriendo a la metáfora del cuerpo, Pablo dice que ni siquiera la cabeza, tan noble, puede decir a los pies: «No os necesito.» «Muy al contrario, los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son indispensables» (1 Cor 12, 22). Agar e Ismael tienen, en el plan divino, una misión que el islam debe asumir, continuar y testimoniar. Cada uno de nosotros, grande o pequeño, tiene su carisma y su vocación. Pablo nos sigue amonestando: «¿Acaso son todos apóstoles? ¿Todos profetas? ¿Todos maestros? ¿Todos taumaturgos? ¿Acaso todos poseen el don de curar? ¿Hablan todos diversas lenguas? ¿Todos interpretan?» (1 Cor 12, 29-30). La respuesta es evidentemente negativa, y es justamente en la pluralidad de los dones donde la humanidad es viva y encantadora, y es en la multiplicidad de las vocaciones y de los carismas donde brilla el esplendor de la Iglesia de Dios.

El valor positivo de Ismael surge de una aparente negatividad. Ya hemos subrayado que el niño ha sido alejado de la línea de la salvación que Dios está trazando en la historia. Otro elemento negativo de su biografía es la *rivalidad* que estalla entre Agar y Sara, un conflicto característico del ámbito de los clanes polígamos. Agar, la esclava, encuentra en su fecundidad un motivo de resarcimiento frente a su señora, a la que «mira ahora de arriba abajo», como dice el original hebreo, indicando con estas palabras la inversión de papeles. Agar, con su natural orgullo materno, acrecentado en un contexto en el que la esterilidad era sinónimo de maldición, humilla a Sara. Se pone así en marcha el procedimiento oficial ya contemplado en el citado artículo 146 del Código de Hammurabi. En el círculo familiar, el juez es el padre: Sara lanza su requisitoria (v. 5), que es una auténtica querella, con demanda de sentencia condenatoria para reparar el honor mancillado. Y Abraham cede (v. 6), provocando otra violencia: «Saray la maltrató y ella huyó de su presencia» (v. 6).

Se asiste, así, a una alternancia continua entre opresor y oprimido, tan frecuente en la historia: Agar, la oprimida porque es esclava, había oprimido con su arrogancia a Sara; Sara, la humillada, se convierte ahora en humilladora y opresora. Una madeja de sufrimientos que se devana a partir de aquel litigio, que hace sufrir también a Abraham, como subraya Lutero en el antes citado comentario al Génesis: «Abraham, no ciertamente sin grandísima lucha y tremendo dolor —¡pues no era una piedra o un guijarro!—, sino con gran llanto y muchas lágrimas, despidió a su amadísima esposa: pues Dios no muda en los santos la naturaleza ni mata los sentimientos. Pero era necesario que se nos dijera, para que con el ejemplo de Abraham aprendamos que

es preciso amar a Dios sobre todas las cosas de una manera tan perfecta que nada en todo el mundo —ni la mujer, ni los hijos, ni la propia vida— sea amado tanto.» La tensión que se crea en el interior de la familia del patriarca se convierte así, a los ojos de Lutero, en una lección de distanciamiento de las cosas y de amor absoluto y total a Dios.

La narración del Génesis señala un nuevo valor, que merece la pena recoger. En el sufrimiento de Agar, en su situación de fugitiva, en la necesidad de aceptar las humillaciones («Vuélvete a tu ama y sométete a ella»), florece una esperanza en la vida y en el futuro. En la vida: «He aquí que estás encinta y darás a luz un hijo.» En el futuro: «Multiplicaré mucho tu posteridad, que a causa de su número no se podrá contar.» El dolor es a menudo un seno oscuro pero fecundo, como ha dicho Jesús en una tiernísima comparación: «Cuando la mujer va a dar a luz siente tristeza, porque llegó su hora; pero apenas da a luz al niño, no se acuerda ya de su angustia, por la alegría de haber traído un hombre al mundo» (Jn 16, 21). La pasión y la muerte llevan en sí el germen de la resurrección. El dolor del Siervo de Yahveh cantado por Isaías es fuente de redención para la humanidad entera: «Por sus cardenales éramos sanados» (Is 53, 5). Es la ley misteriosa de la semilla, que Jesús expone al comienzo de la semana santa: «Si el grano de trigo que cae en tierra... muere, produce mucho fruto» (Jn 12, 24).

Una de las sentencias medievales más populares era la célebre *per crucem ad lucem*, por la cruz a la luz, variante cristiana del pagano *per aspera ad astra*, por la aspereza hasta las estrellas. El dicho tenía curiosas y sugestivas variantes en la sabiduría popular cristiana. En Francia: «*La croix est l'échelle des cieux*», «la cruz es la es-

calera del cielo». En Italia: «*In paradiso non si va in carrozza*», «no se va al cielo en carroza». En Alemania: «*Man rutscht auf keinem Kissen in dem Himmel*», «no se desliza uno hacia el cielo sobre cojines». Sabiduría popular que se remontaba siempre al evangelio y a la cruz de Cristo, tal como la ha meditado el mismo Nuevo Testamento en su valor moral de ejemplo y de «imitación». Pablo alienta a los discípulos perseguidos «exhortándolos a permanecer en la fe y diciéndoles que por muchas tribulaciones tenemos que pasar para entrar en el reino de Dios» (Act 14, 22). Y Pedro prosigue: «Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas» (1 Pe 2, 21). Y ya el mismo Jesús había amonestado en este sentido a sus discípulos: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue cada día con su cruz y sígame» (Lc 9, 23).

No podemos despedirnos de las figuras de Agar y de Ismael sin recordar las singulares reflexiones de Pablo sobre su destino. Entran, efectivamente, en el gran cuadro teológico que el Apóstol desarrolla en la carta a los Gálatas acerca de las dos alianzas, la del Sinaí sancionada por la ley y la de Cristo sellada por la fe. Aun teniendo una misma raíz en Abraham, existe una neta contraposición entre estas dos economías de salvación: la ley genera obligaciones, imposiciones, esclavitud, y puede ser tipificada en Ismael, el hijo de la esclava; la fe nace de la libre adhesión y puede estar representada en Isaac, el hijo de Sara, mujer libre. Ley y promesa, Agar y Sara, Jerusalén terrestre y Jerusalén celeste, carne y espíritu se contraponen para que brille cada vez más y por siempre el gran don de la fe. Pero escuchemos la reflexión de Pablo (Gál 4, 22-31):

Está escrito que Abraham tuvo dos hijos: uno, de la esclava; y otro, de la libre. Ahora bien, el de la esclava fue engendrado según la carne; pero el de la libre, mediante la promesa. Esto tiene un sentido alegórico. Estas mujeres son dos alianzas: una, procedente del monte Sinaí, engendra para un estado de esclavitud: es Agar. Pues Agar es el monte Sinaí, que está en Arabia; y corresponde a la Jerusalén actual, porque continúa en esclavitud juntamente con sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba es libre; y ésta es nuestra madre. Pues está escrito:

Alégrate, estéril, que no das a luz;
rompe a gritar, tú que no tienes dolores de parto;
porque más numerosos son los hijos de la abandonada
que los hijos de aquella que tiene marido.

Y vosotros, hermanos, sois como Isaac, hijos de la promesa. Pero como entonces el engendrado según la carne perseguía al engendrado según el Espíritu, así también ahora. Pero, ¿qué dice la Escritura? *Echa a la esclava y a su hijo: pues el hijo de la esclava no heredará con el hijo de la libre.* Por lo tanto, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre.

En su meditación sobre el Génesis Pablo sigue el método alegórico rabínico. Distingue dos filiaciones, una libre y otra vinculada a la esclavitud. Los verdaderos herederos de Abraham, «padre en la fe» son aquellos que gozan de la libertad del espíritu. Esta libertad se expresa en la fe y en la adhesión personal libre. Quien quiera, en cambio, vincularse a la ley, a sus prescripciones y sus obras, cae bajo un régimen de esclavitud y de obligaciones. Agar y Sara, Ismael e Isaac son símbolos de quienes confían su salvación bien a las obras o bien a la fe, a sí mismos o a la gracia. Nos hallamos, pues, en el núcleo mismo del pensamiento paulino, que ve a menudo en la historia de Abraham la dialéctica entre la salvación gratuita y dada y la autosalvación. Pablo es radical: no existe conciliación posible entre la esclavitud de la ley, centrada en el yo del hombre observante que se hace la ilusión de merecer con sus obras la salvación, y

la libertad del Espíritu, anclada en la gracia divina y en la adhesión de la fe. «El engendrado según la carne perseguía al engendrado según el Espíritu», declara el Apóstol, yendo más allá del dictado literal del texto del Génesis y apoyándose en las tradiciones judías que describían las contiendas entre Ismael e Isaac por la posesión de la herencia de Abraham.

Superando los límites de su particular exégesis alegórica, el llamamiento de Pablo tiene aplicación para nosotros, porque no debemos ceder a las esclavitudes espirituales de observancias extrínsecas y vacías, con pérdida de la libertad interior. Sin fe y amor las obras no salvan. Parafraseando el célebre himno paulino, podemos decir que «si doy en limosnas todo cuanto tengo y entrego mi cuerpo a las llamas, pero no tengo amor, de nada me sirve» (1 Cor 13, 3). Las obras sólo fluyen de la acogida de la gracia que actúa en nosotros a través de la fe. En caso contrario son un orgulloso agitarse del hombre que se ilusiona pensando que puede salvarse de las arenas movedizas de su limitación y de su pecado a base de moverse, de alzarse, intentando salir por sí solo, sin la ayuda de una mano segura, la de aquel que está sobre la roca estable. Sólo gracias a esta mano somos libres, salvos, serenos y confiados: «¿Quién me librará de esta situación de muerte? ¡Gracias a Dios, por medio de Jesucristo nuestro Señor!» (Rom 7, 24-25).

VI

«ÉSTA ES MI ALIANZA: TODO VARÓN DE ENTRE VOSOTROS SERÁ CIRCUNCIDADO»
(Génesis 17, 9-14.23-27)

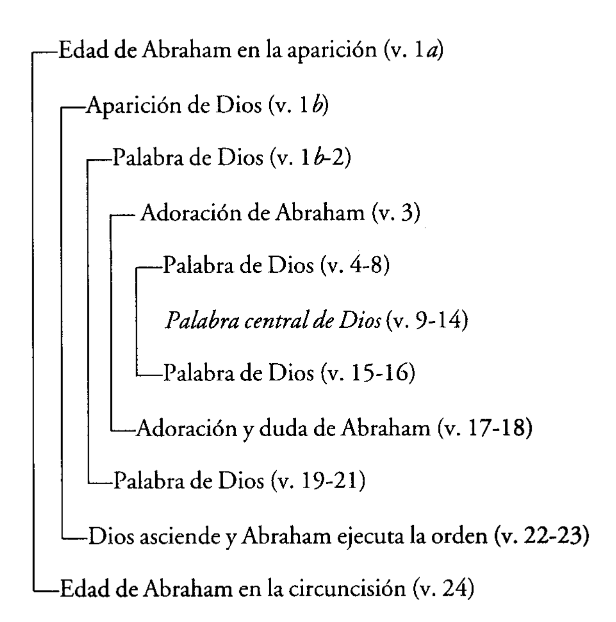
[9] *Siguió Dios diciendo a Abraham: «Tú, por tu parte,*
guardarás mi alianza: tú, y tu descendencia después de ti,
por sus generaciones. [10] *Ésta es mi alianza, que habréis de*
guardar, entre mí y vosotros, y tu posteridad después de ti:
todo varón de entre vosotros será circuncidado. [11] *Circunci-*
daréis, pues, la carne de vuestro prepucio, y será ésta la se-
ñal de mi alianza entre mí y vosotros. [12] *A los ocho días de*
nacido, todo varón de entre vosotros será circuncidado a lo largo de vuestras generaciones, tanto el nacido en casa como el comprado con dinero a cualquier extranjero que
no fuere de tu linaje. [13] *Debe ser circuncidado tanto el que*
ha nacido en tu casa como el comprado con tu dinero; así
mi alianza en vuestra carne será alianza perenne. [14] *El in-*
circunciso, el varón que no se haya circuncidado la carne del prepucio, este hombre será extirpado de su pueblo: violó mi alianza.»

[23] *Tomó Abraham a Ismael, su hijo, y a todos los naci-*
dos en su casa, y a los que había comprado con su dinero, a todos los varones de la casa de Abraham, y les circuncidó la carne del prepucio aquel mismo día, como se lo había orde-
nado Dios. [24] *Tenía Abraham noventa y nueve años cuando*
circuncidó la carne de su prepucio. [25] *A los trece años de*
edad le fue circuncidada a Ismael, su hijo, la carne del pre-

pucio. [26]*En el mismo día fueron circuncidados Abraham e Ismael, su hijo,* [27]*y todos los varones de su casa. Tanto el nacido en casa como el comprado con dinero a los extranjeros, fueron circuncidados con él.*

Con el cap. 17 del Génesis aparece ante nuestra mirada el retrato de Abraham tal como lo ha diseñado la tradición sacerdotal, la más tardía (¿siglo VI a.C.?) y la más puntual desde el punto de vista teológico. Puede conectarse idealmente este retrato con los otros dos, el del Yahvista del cap. 12 y el del Elohísta de 15, 1-6, con lo que se obtiene un tríptico que podríamos titular: Bendición-Fe-Alianza. Tenemos aquí, en cierto sentido, la tercera vocación de Abraham, un cuadro teológico expresado bajo forma narrativa, distribuido sobre una refinada estructura concéntrica en cuyo centro domina cabalmente el tema de la alianza y de su señal solemne, la circuncisión. Aunque, dados los límites de nuestra lectura, casi sólo podremos detenernos en este centro, resultaría de gran utilidad leer el cap. 17 en su integridad, lo que permitiría percibir el plano narrativo y temático del autor que ahora presentamos en este esquema simplificado (cf. pág. 96).

Resulta evidente que el texto se articula según una estructura concéntrica, cuyo vértice está ocupado por la palabra de Dios que provoca la reacción del hombre. El ofrecimiento de Dios está repetidamente rimado por el término *berît*, «alianza, pacto», que ya hemos encontrado en Gén 15, 7ss; aquí aparece 14 veces, cifra que, según la mística de los números, significa plenitud y totalidad, ya que es el doble del número perfecto «siete». El hombre reacciona con veneración («Abram cayó rostro en tierra», v. 3.17), pero también con vacilaciones («¿A un hombre de cien años le nacerá un hijo? ¿Dará a

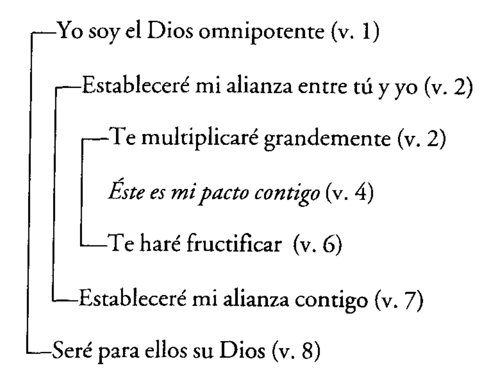


luz Sara a los noventa años?», v. 17). Su «risa» (v. 17), paralela a la de Sara (18, 12-15), es emblema de la duda.

De todas formas, la respuesta global al ofrecimiento de la alianza será positiva y se concretará en la palabra viva y «carnal» de la circuncisión. Abraham, y con él todos los creyentes hebreos, llevarán en su carne, en la raíz misma de la vida, el sello de su adhesión a la alianza ofrecida por Dios. Tenemos así, nítidamente dibujados ante nosotros, los dos temas de nuestra reflexión, la alianza, don divino, y la circuncisión, respuesta humana.

Comenzaremos, pues, con el motivo de la *alianza*, un tema tan fundamental del Antiguo Testamento que W. Eichrodt lo calificó como la categoría base de la teo-

logía bíblica. El sustantivo hebreo *berît* figura 287 veces en la Biblia (27 en el Génesis, de las que —como se acaba de indicar— 14 pertenecen a nuestra perícopa) y señala, ante todo y sobre todo, el «compromiso» divino, tal como hemos subrayado a propósito de la escena de los animales descuartizados y del fuego (Gén 15, 7ss). Así, pues, lo decisivo es siempre la promesa divina, que tiene como objetivo el don de la descendencia, definida mediante una locución típica de la tradición sacerdotal: «Te multiplicaré grandemente (o: aumentaré tu número») (v. 2.6; cf. 1, 28; 9, 1.7; 17, 16.20; 25, 11; 28, 3; 35, 9.11; 47, 27; 48, 3.4; Éx 1, 7). Por otra parte, esta misma tradición conecta el flujo de la historia de la salvación a la secuencia de las genealogías, es decir, a la continuidad en el tiempo: Dios se revela y salva en la descendencia, en la vida de los hombres, en su carne. Se ha hecho notar, entre otras cosas, que nuestro autor exalta en los v. 1-8 del cap. 17 el tema de la alianza a través de otra estructura concéntrica:



Domina en el centro la proclamación de la alianza, mientras que en los extremos, que actúan a modo de

marco del cuadro, aparece uno de los dos componentes de la llamada «fórmula de la alianza», que resuena a menudo en el Antiguo Testamento: «Yo soy vuestro Dios.» El otro es: «Vosotros sois mi pueblo.» Ahora bien, la alianza tiene su punto de arranque en una de las exigencias radicales de todas las experiencias religiosas, la que pide que se defina el sistema de las relaciones que fluyen entre Dios y el hombre. Muchos exegetas admiten que para describir estas relaciones la Biblia ha asumido como esquema simbólico la estructura de los llamados «tratados de vasallo» del antiguo Oriente Próximo. El gran rey exponía a su vasallo las relaciones amistosas del pasado, destinadas a fundamentar nuevos y más intensos vínculos de colaboración (el «prólogo histórico»). Seguían luego las cláusulas de los derechos y deberes respectivos; al final, se repasaba la lista de las maldiciones o bendiciones divinas en caso de transgresión o de observancia del pacto. La firma se consignaba en un memorial, de ordinario una estela. Puede reconstruirse toda esta trama en el caso de la narración de la alianza de Sikem entre Josué, representante de Dios, e Israel (Jos 24). La verdad es que debe subrayarse que la Biblia ha privilegiado, respecto del pacto bilateral, el primado del compromiso divino: «El hombre, incluso respetando las condiciones, no puede obligar a Dios a cumplir su promesa, la única garantía es que Dios mantiene su palabra» (E. Kutsch).

Debe subrayarse esta dimensión «graciosa» incluso cuando, como ocurre en nuestro caso o en el Sinaí, el pacto parece ser bilateral: al conceder descendencia, Dios ofrece mucho más de lo que da a cambio el hombre en la circuncisión. Aun así, es absolutamente indiscutible que Dios considera al hombre como una realidad importante y que insiste mucho en mantener con él

relaciones de amistad y de colaboración. El Señor es, sin duda, el garante supremo y el «socio» definitivo, el que toma la iniciativa, pero sabe que al hombre «le falta muy poco para ser divino» (Sal 8, 6) y decide llevar a cabo con él un proyecto común, cooptándole como colaborador y aliado. Es cierto que el hombre, como Israel, siente a menudo la tentación de romper el compromiso solemne, buscando otras alianzas con los ídolos (que pueden ser también el poder, el orgullo, la riqueza, el bienestar, el sexo, el trabajo alienante); Dios, que es «el fiel» por excelencia (1 Tes 5, 24), restaura con paciencia la relación de alianza, reanudando los hilos del diálogo en virtud de su insuperable amor a la criatura, rebelde, pero predilecta.

En esta línea, es significativo observar cómo, junto al esquema «diplomático político» antes citado, aquí se reelabora y se reinterpreta la alianza a la luz de la relación de amor. Fue sobre todo el profetismo el que sustituyó la imagen del rey y del súbdito unidos por un pacto por la de dos enamorados que se buscan en el gozo y en la intimidad. El amor humano se convierte así en paradigma del amor de Dios al hombre y de la respuesta humana a Dios. El espléndido poema de Os 2, el fascinante panorama de colores, perfumes, canciones, ternura y emociones extáticas del Cantar de los cantares (con los ojos del amor la realidad entera alcanza dimensiones inéditas), la obra maestra simbólica del canto a la viña amada de Is 5, 1-7, la poderosa alegoría barroca de Ez 16, la sorprendente declaración de Is 62, 5 («como se goza el esposo con la esposa, se gozará contigo Dios») podrían formar una antología de meditaciones sobre el tema. Pero en la gozosa atmósfera del amor se desliza a menudo una sombra que parece romper el encanto: es la traición que la esposa, colmada de

dones, lleva a cabo olvidando a su marido para seguir la ilusión de otros amores.

Se alude aquí a la elección idolátrica de Israel, descrita como adulterio y prostitución, porque, como es sabido, tenía su manifestación en los cultos cananeos de la fertilidad, que sacralizaban la sexualidad humana (Os 2, 4-15). Pero Dios permanece a la espera, en el hogar ahora vacío; sabe que llegará el día en que los pasos de la amada resonarán de nuevo y él la pondrá a su lado, celebrando con ella una nueva luna de miel y un nuevo matrimonio: «Pero ahora yo la voy a seducir: la llevaré al desierto y le hablaré al corazón... Aquel día me llamará: Esposo mío y no me llamará más: Baal mío (Baal es el nombre del dios cananeo)» (Os 2, 16.18). «Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un acceso de cólera escondí mi rostro de ti un instante; pero de ti me apiado con amor eterno, dice tu redentor, Yahveh» (Is 54, 7-8). Esta interpretación, de tipo «psicológico», será lentamente sustituida por otra, aún más intensa, formulada en términos más «ontológicos» o «metafísicos», para usar nuestras categorías occidentales.

Nos referimos a la definición de la «nueva alianza», introducida por Jeremías: «Mirad que vienen días en que sellaré con la casa de Israel y con la casa de Judá una nueva alianza» (31, 31). La novedad reside en dos componentes que en el léxico bíblico gozan de particular relieve, «corazón» y «espíritu». El primero de estos vocablos no es sinónimo de sentimiento sino más bien de conciencia, es la radicalidad del hombre aprehendido en su realidad intelectual, volitiva, pasional, afectiva y efectiva. El segundo, en cambio, alude más bien a la realidad de Dios en cuanto que puede comunicarse al hombre para transformarlo, sin perder por ello su tras-

cendencia. La gracia de Dios, justamente el Espíritu, penetrará en la realidad pecadora del hombre, es decir, en su «corazón de piedra», y lo convertirá en criatura nueva, espontáneamente consagrada a la alianza. Las tablas de piedra que regulaban las relaciones de la alianza del Sinaí son sustituidas por las tablas vivas del corazón de los hombres, que ahora «no tendrán ya que enseñarse uno a otro ni una persona a otra persona diciendo: Conoced a Yahveh, porque todos ellos me conocerán, desde el más pequeño al más grande» (Jer 31, 34). Junto al conocimiento de Dios, que en el vocabulario bíblico implica amor, adhesión del ser, irrumpirá el perdón definitivo, «que ya nunca recordará su pecado». La «carne del prepucio» ofrecida por Abraham en el rito de la circuncisión es ahora sustituida por la señal, más íntima, de la «carne del corazón».

Este mismo mensaje resuena en las páginas de Ezequiel: «Os rociaré con agua limpia y quedaréis limpios... Os daré un corazón nuevo y pondré en vuestro interior un espíritu nuevo; quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu en vuestro interior y haré que procedáis según mis leyes y guardéis mis normas y las cumpláis» (Ez 36, 25-27; cf. 11, 19-20). El Deuteronomio, en cambio, recurría justamente a la circuncisión para afirmar un nuevo vínculo con Dios en el corazón: «Circuncidad vuestros endurecidos corazones» (Dt 10, 16). Jeremías se hacía eco de esta exhortación: «Circuncidaos para Yahveh, quitad el prepucio de vuestros corazones, hombres de Judá» (4, 4). En la «nueva alianza» el hombre está totalmente recuperado por la gracia, para que no abandone ya nunca más, en la apostasía, la relación de fidelidad y de amor con el Dios que siempre le busca y le espera con infinita ternura. Cristo quiere establecer

una vinculación expresa con la «nueva alianza» cuando celebra su última cena pascual. «Después de haber cenado, dijo: "Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que va a ser derramada por vosotros"» (Lc 22, 20; cf. 1 Cor 11, 25). Ya no es la sangre de las víctimas, derramada sobre el altar y sobre el pueblo para estipular la alianza sinaítica (Éx 24, 5-8); no es tampoco la sangre que fluye del prepucio en el rito de la circuncisión: es la sangre de Cristo. Desde esta convicción aplica la espléndida homilía contenida en la carta a los Hebreos todo este pasaje jeremiano (31, 31-34) a la «alianza superior» de la que Cristo es mediador (Heb 8, 6-13) y a la que también nosotros, creyentes en Cristo, estamos gozosamente vinculados.

De todas formas, el componente más significativo del relato «sacerdotal» de Gén 17 es el de la *circuncisión*, entendida como la respuesta humana, ritual y simbólica al don de la alianza. Como Abraham, como Ismael, cuya circuncisión a los trece años (v. 25) evoca la costumbre árabe, como Isaac, que en cambio será circuncidado al octavo día según las normas judías (21, 4), como todos los miembros del clan de Abraham y como todos los hebreos, también Jesús «cuando se cumplieron ocho días y hubo que circuncidar al niño, le pusieron por nombre Jesús» (Lc 2, 21). Como todos los hebreos, también Cristo lleva en su carne, en la sede misma de la vida, la señal gloriosa de la alianza que une a su pueblo carnal con el Dios de las promesas y de la elección. La literatura de los primeros siglos cristianos y la arqueología han arrojado también luz sobre la presencia de una «Iglesia de la circuncisión», es decir, de una comunidad judeocristiana tenazmente aferrada a sus raíces hebreas y a la circuncisión, que deseaba con-

servar, como señal distintiva, también en la neonata religión cristiana. El concilio de Jerusalén descrito en Act 15, que tuvo que enfrentarse precisamente con este problema, registró las posiciones contrapuestas de Pedro, Santiago y Pablo y concluyó con un acuerdo en virtud del cual quedaban excluidos de la circuncisión los paganos convertidos al cristianismo.

La circuncisión, rito de origen más bien oscuro, era desconocida en el mundo mesopotámico y cananeo, pero está documentada en el antiguo Egipto, donde, contrariamente a las noticias que nos transmite Heródoto, tal vez estaba reservada en exclusiva a los sacerdotes. Un bajorrelieve de la tumba de Ankhmahu, en Saqqarah (III Dinastía, hacia el 2700 a.C.), representa a un sacerdote que con un cuchillo de pedernal corta el prepucio a un joven. Todavía en nuestros días, casi una sexta parte del género humano practica la circuncisión, aunque muchas veces (como ocurre en algunas clínicas pediátricas norteamericanas y en la familia real inglesa) se hace por razones higiénico-sanitarias y no rituales. De todas formas, un velo de misterio envuelve esta costumbre, que era tal vez un acto de iniciación mágico-religiosa destinada a señalar el paso de la infancia a la virilidad y acaso también un rito prematrimonial para facilitar las relaciones sexuales nupciales. En Éx 4, 24-26 tenemos un enigmático y arcaico relato de la circuncisión del hijo de Moisés, en el que es su mujer, Séfora, la que actúa como sacerdotisa. Por lo demás, en árabe persiste todavía hoy día la conexión lingüística entre «esposo» (*hatan*) y «circuncisión» (*hatanâ*).

Durante la época helenista algunos hebreos, sobre todo de las clases altas, avergonzándose de ser reconocidos como tales, a causa de la señal de la circuncisión, en los «gimnasios» griegos (donde se practicaban los de-

portes con el cuerpo enteramente desnudo), se sometían a una operación de cirugía plástica (el *epipasmos*) para recomponer el prepucio. Se manifestaba aquí claramente el peligro de exterioridad con que se vivía la imposición legal bíblica de la circuncisión: había perdido su significación espiritual para convertirse en mero distintivo étnico y nacional. Era un riesgo que ya había suscitado recelos en la misma tradición bíblica, siempre atenta a impedir que el rito se convirtiera en un elemento autosuficiente y autárquico, alejado del compromiso ético y existencial. Ya en el Deuteronomio (10, 16) y en Jeremías (4, 4), como hemos dicho, se encuentran fervientes llamadas a favor de una «circuncisión del corazón» que diera sentido a la señal de la «circuncisión del prepucio».

Aunque la afirmación paulina es radical y se refiere —como ya antes se ha visto— al abandono de la costumbre ritual de la circuncisión en el cristianismo, lo que el Apóstol escribe en 1 Cor 7, 19 puede muy bien conectarse con el espíritu del Antiguo Testamento: «La circuncisión nada es, y la no circuncisión tampoco es nada; lo que vale es el cumplimiento de los mandamientos de Dios.» También Oseas declaraba que lo que Dios quiere es la obediencia, no los sacrificios, aunque sin negar por ello la importancia del rito. Pero se reduce a mero gesto social —Pablo es aún más provocativo al recurrir a veces al término *katatome*, «mutilación», en lugar de *peritome*, «circuncisión» (Flp 3, 2)— cuando falta la adhesión personal y vital. Si no hay un «corazón circunciso», el gesto abrahámico no pasa de ser mera operación quirúrgica en una membrana, simple acto social, folclórico incluso, que no tiene nada que ver con lo que podríamos llamar, por analogía, el «sacramento» de la salvación paleotestamentaria. Como escri-

be G. von Rad, en el cap. 17 del Génesis «se entiende la circuncisión como un acto mediante el cual se profesa una fe y se produce una apertura personal a la revelación de la voluntad divina». Pablo observa con razón que Abraham «recibió la señal de la circuncisión como sello de la justicia por la fe que tenía antes de circuncidarse» (Rom 4, 11).

La tradición cristiana utiliza, por supuesto, este pasaje del Génesis para desarrollar su propia reflexión sobre el bautismo cristiano, y lo hace a menudo mediante antítesis. Es modélica a este propósito la meditación del *De Abraham* que san Ambrosio compuso en el 382-383: «Ya que el apóstol Pablo ha dicho que "Abraham recibió la señal de la circuncisión como sello de la justicia por la fe", no se yerra cuando se entiende la circuncisión corporal como señal de la circuncisión espiritual. Permaneció la señal hasta la venida de la verdad, que *nos ha llegado ahora en el Señor Jesús, que ha dicho:* "Yo soy el camino, la verdad y la vida"; habiendo circuncidado no, en la señal, una pequeña parte del cuerpo, sino al hombre entero en la verdad, ha quitado la señal y ha traído la verdad. Tras la venida de lo que es perfecto, lo que era parcial ha sido abolido y ha cesado la circuncisión de una parte, pues brillaba ya la circuncisión del todo. Ahora, en efecto, el hombre está salvado no en parte, sino en su totalidad: salvado en el cuerpo y salvado en el alma» (I, 29). Pero más allá de esta oposición, tan neta, podemos afirmar igualmente que el bautismo cristiano se sitúa en la línea de la plenitud de la circuncisión.

El bautismo es, en efecto, el sello de la justificación y de la nueva alianza. En su interior se dan cita el acto supremo divino, el de la salvación pascual, y el acto supremo humano, el de la fe. Es necesario que los dos

actos, el divino y primario, que corresponde al ofrecimiento de la alianza a Abraham, y el humano de respuesta en la fe, que corresponde a la fe abrahámica, se unan en el sacramento bautismal, circuncisión de la nueva alianza en el Espíritu. Partícipes de la experiencia pascual de Cristo, debemos ahora caminar en la fe y en la justicia, como nos exhorta Pablo en la carta a los Romanos (6, 3-6):

> ¿Es que ignoráis que cuando fuimos sumergidos por el bautismo en Cristo Jesús, fue en su muerte donde fuimos sumergidos? Pues por medio del bautismo fuimos juntamente con él sepultados en su muerte, para que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en una vida nueva. Porque, si estamos injertados en él, por muerte semejante a la suya, también lo estaremos en su resurrección. Comprendamos bien esto: que nuestro hombre viejo fue crucificado junto con Cristo, a fin de que fuera destruido el cuerpo del pecado, para que no seamos esclavos del pecado nunca más.

El riesgo que corrió la circuncisión, «sacramento» de la primera alianza, puede repetirse también en el bautismo, cuando se le reduce a simple rito de pertenencia social. Para muchos cristianos, el bautismo apenas es hoy otra cosa que una anotación registrada en un polvoriento archivo parroquial, un atestado que se exige para casarse «por la iglesia», un dato anagráfico para el censo. Ser padrino en un bautismo es sencillamente un gesto de solidaridad y de amistad familiar. Es, pues, necesario volver a situar el bautismo —también como celebración— en el centro de la comunidad eclesial. Es necesario hacerlo vivir a través de una atenta catequesis; es necesario manifestarlo en el compromiso ético y fraternal. Nietzsche decía: «Cava donde estás, allí encontrarás tu manantial.» Tendremos que cavar

más a menudo en busca de nuestras raíces en la fe, no para una anamnesis sociocultural sino para redescubrir el manantial que alimenta nuestro hoy y nuestra existencia actual.

Del bautismo auténticamente vivido florece y toma cuerpo la parábola sobre la madurez cristiana. Recobra toda su eficacia también en virtud del doble significado que encierra el concepto de vida nueva, a saber, regeneración y purificación. El aspecto positivo (vida nueva) y el negativo (purificación) son las dos caras de su realidad. El bautismo se extiende a lo largo del arco total de la existencia cristiana, porque es un nuevo nacimiento (Jn 3, 3-5); su poder purificador se manifiesta también en el sacramento de la reconciliación, al que está profundamente ligado. El documento del Sínodo de los obispos de 1982 «sobre la reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia» afirmaba: «El fruto de la reconciliación es la vida de gracia obtenida en el bautismo y de nuevo recibida y acrecentada en la penitencia sacramental: el cristiano se hace o vuelve a ser, por don de Cristo y de la Iglesia, nueva criatura. Mediante la inhabitación del Espíritu Santo se configura con Cristo Señor y es capaz de vivir según el evangelio mediante los dones de la gracia y de las virtudes, y más particularmente a través de la caridad filial y fraterna, con la que se abre y se da a Dios como Padre, a los demás hombres como a hermanos, y al cosmos, en fin, en cuanto que es una realidad que se debe recapitular en Cristo» (nº. 40).

Con el redescubrimiento del valor genuino de la circuncisión, el hebreo vuelve a percibir su pertenencia al pueblo de Dios, como observaba Pablo: «Porque no es judío el que lo es en lo externo, en la carne; al contrario, es verdadero judío quien lo es interiormente, y la verdadera circuncisión es la del corazón, hecha según el

espíritu, no según la letra. Un judío así recibe alabanza, no de los hombres, sino de Dios» (Rom 2, 28-29). Con el redescubrimiento de la eficacia del bautismo, el cristiano reencuentra su pertenencia viva a la Iglesia y el manantial de la gracia que sostiene la existencia en la justicia y el amor.

VII

«RIÓSE SARA EN SU INTERIOR...»
(Génesis 18, 1-15)

[1]*Se* le *apareció Yahveh a Abraham en el encinar de*
Mamré. Abraham estaba sentado a la entrada de la
tienda, a la hora de más calor del día. [2]*Alzó los ojos y vio a*
tres hombres de pie delante de él. En cuanto los vio, corrió a
su encuentro desde la entrada de la tienda, se postró en
tierra [3]*y dijo: «Señor mío, si he hallado gracia a tus ojos,*
ruégote no pases de largo junto a tu siervo. [4]*Se traerá un*
poco de agua, os lavaréis los pies y os recostaréis debajo del
árbol. [5]*Traeré un bocado de pan y repondréis fuerzas; des-*
pués seguiréis, ya que para eso habéis pasado junto a vues-
tro siervo.» Ellos contestaron: «Haz como has dicho.» [6]*Fue*
Abraham corriendo a la tienda donde estaba Sara, y le
dijo: «Apresúrate, toma tres medidas de flor de harina,
amásalas y cuece unos panes.» [7]*Corrió después Abraham a*
la vacada, y escogiendo un ternero tierno y bueno, se lo en-
tregó al criado, que se dio prisa en aderezarlo; [8]*y tomando*
cuajada y leche y el ternero aderezado, lo puso delante de
ellos; y él estaba de pie junto a ellos debajo del árbol, mien-
tras comían. [9]*Y le dijeron: «¿Dónde está Sara, tu mujer?»*
Contestó: «En la tienda está.» [10]*Y él dijo: «Volveré cierta-*
mente a ti a la vuelta de un año, y entonces Sara, tu mujer,
tendrá un hijo.» Y Sara escuchaba a la puerta de la tienda,
que se hallaba detrás del que hablaba. [11]*Abraham y Sara*
eran ya ancianos, entrados en años, y no se daba ya en Sara
lo que de ordinario suele darse en las mujeres. [12]*Ríose,*

pues, Sara, en su interior, diciendo: «Ahora que estoy desgastada, ¿conoceré yo el placer, siendo también viejo mi señor?» [13]*Dijo Yahveh a Abraham: «¿Por qué se ha reído Sara, diciendo: De veras voy a dar a luz ahora que soy vieja?* [14]*¿Es que hay algo imposible para Yahveh? En el tiempo señalado, dentro de un año, volveré a ti, y Sara tendrá un hijo.»* [15]*Sara, porque tenía miedo, negó diciendo: «No me he reído»; pero él dijo: «Sí, te has reído.»*

Si quisiéramos reverdecer la costumbre tradicional de la «composición del lugar» antes de la meditación, deberíamos no sólo evocar la encina de Mamré y la zona en torno a Hebrón como visión topográfica, sino poner además como telón de fondo la célebre *Trinidad*, el icono de Andrei Rublev (1360-ca. 1430) conservado en la galería Tretiakov de Moscú, reproducido infinitas veces y exaltado en la película del director ruso Tarkovski, dedicada justamente a este gran pintor. La tradición cristiana ha visto, en efecto, en los «tres hombres» del relato bíblico no sólo a tres ángeles o mensajeros divinos, sino a la misma Trinidad, que se presenta al patriarca. Procopio (460-526), el primer recopilador de «cadenas» de citas patrísticas, resume así las diversas interpretaciones: «Estos tres hombres algunos dicen que eran tres ángeles; los judaizantes dicen que uno de ellos era Dios y los otros dos ángeles; otros dicen que se tiene aquí una imagen de la santa y consustancial Trinidad, a la que después se dirige en singular llamándole "Señor".» Ambrosio no tiene dudas en su *De Abraham*: «Es el misterio de la fe. Dios se aparece a Abraham, que vio tres personas. Resplandece Dios y él ve la Trinidad: no acoge al Padre sin el Hijo, ni confiesa al Hijo sin el Espíritu Santo» (I, 33).

La escena, llamada en griego *filoxenia*, es decir, «hos-

pitalidad» de Abraham, figuraba ya en la antigua basílica de San Pedro (siglos V-IX), en la que se representaba a Abraham arrodillándose ante los ángeles (la imagen sólo nos ha llegado en copias posteriores). Había ya un esbozo de saludo de Abraham a los ángeles en las catacumbas de Via Latina en Roma (siglo IV). L. Ghiberti, en 1401, la introducirá en las puertas de bronce del baptisterio de Florencia, añadiendo el lavatorio de los pies a los ángeles huéspedes; en la iglesia rupestre capadocia de Tokali (siglo X) la escena reproducía ya la tipología trinitaria. Rembrandt y Tiepolo, en los siglos XVII y XVIII, volverán sobre este tema, hasta desembocar en nuestros días en los numerosos óleos, telas, aguadas y aguafuertes que le ha dedicado M. Chagall. Pero volvamos ya al texto bíblico, al que alude la carta a los Hebreos tomándolo como base para su exhortación a la hospitalidad: «Por practicarla, algunos hospedaron ángeles sin saberlo» (Heb 13, 2).

Aunque los exegetas atribuyen este relato a la tradición yahvista, tiene sin lugar a dudas una matriz arcaica y refleja un modelo narrativo no raro en las antiguas literaturas, a saber, el de la visita de la divinidad, bajo figura humana, a un fiel: recuérdese el célebre episodio de Filemón y Bauci en las *Metamorfosis* de Ovidio. El antiguo relato describía la visita de la divinidad a la familia de Abraham: la hospitalidad se veía recompensada con el don de un hijo, inesperado en la ancianidad. El texto actual está claramente dividido en dos cuadros. El primero abarca los ocho primeros versículos. La descripción de la suntuosa hospitalidad frente a los tres misteriosos personajes —emblema antropomórfico de Dios mismo— está marcada por la cordial y gozosa acogida dispensada por Abraham, hombre del Oriente para quien el huésped es sagrado. Abraham corre

(v. 2.7), se da prisa (v. 6). También Sara se apresura (v. 6), y lo mismo el siervo (v. 7). Cuando los huéspedes se sientan a la mesa, Abraham no está sentado, como al inicio del relato, sino de pie (v. 8), en actitud de atento servicio. Resulta insuperable esta manera tan intensa y «visual» de describir la importancia que reviste la hospitalidad en la vida de los nómadas. C. Westermann comenta: «Esta vivaz descripción nos hace participar de las prisas de Abraham, que arrastra a Sara, al criado y a la servidumbre, que espera en pie ante sus huéspedes. Quien se deje sumergir en este bello relato, sentirá que se deriva de una cultura de la hospitalidad que no tiene parangón y que ya nos resulta extraña.»

Dedicaremos, pues, a la *hospitalidad* nuestra primera reflexión. En el Levítico se lee esta exhortación, que debería ser escuchada no sólo por los judíos de hoy sino también por todos los cristianos, a menudo tentados por la infamia del racismo: «Al extranjero que habita con vosotros deberéis tratarlo como a los de vuestro pueblo; lo amarás como a ti mismo, porque extranjeros fuisteis vosotros en el país de Egipto» (19, 34). En el itinerario, fatigoso y atormentado, de la vida se espera recibir hospitalidad y se tiene el deber de darla. Comencemos con la primera dimensión, la de recibir hospitalidad, la llamada hospitalidad «pasiva». Es inevitable evocar el famoso Salmo 23, o «salmo del pastor», que une en dos cuadros el lento desplazamiento del pastor con su rebaño, transitando por rutas peligrosas, hacia el oasis y la intensa cordialidad de la hospitalidad beduina: el Señor perfuma la cabeza del huésped, extiende la piel de vaca usada como mesa en el desierto, ofrece la espumeante copa de la amistad e idealmente «se ciñe la cintura, nos sienta a la mesa y se pone a servirnos» (Lc 12, 37).

Justamente porque somos huéspedes de Dios, debemos sentir el compromiso de hospedar a otros, de practicar la hospitalidad «activa» como acto de amor, a imitación de nuestro padre Abraham. Pero los ejemplos abundan y la Biblia nos los ofrece para nuestra provocación espiritual. Recordemos a la viuda de la ciudad fenicia de Sarepta que acoge con solidaridad, aun hallándose en la pura miseria, al profeta Elías, perseguido y fugitivo (1 Re 17). Es asimismo inolvidable la solicitud de la anciana pareja de Sunem respecto a Eliseo, el continuador del testimonio profético de Elías: «Vamos a hacerle arriba una pequeña alcoba de mampostería, y pongamos allí una cama, una mesa, una silla y una lámpara, para que, cuando venga a nuestra casa, pueda recogerse allí» (2 Re 4, 10). El mismo Jesús, que es un nómada que no posee ni una almohada para dormir, puede contar con la ternura de una familia amiga, residente en la periferia de Jerusalén. En la casa de Lázaro, Marta y María comparte la paz y la alegría (Lc 10, 38), y el drama y el sufrimiento de sus huéspedes a la muerte de Lázaro (Jn 11). Jesús, con su fama de «amigo de pecadores», no teme la mala compañía de la mesa de Zaqueo ni la crítica de los bienpensantes por su gesto hacia la pecadora que derrama sobre él perfumes y lágrimas (Lc 7, 44-46).

A sus discípulos, antes de enviarlos por los caminos de Palestina, les dirá: «En cualquier ciudad o aldea en que entréis, informaos de quién hay de confianza en ella, y alojaos allí hasta el momento de partir» (Mt 10, 11). Y ninguna de estas casas perderá su recompensa, porque «quien a vosotros recibe, a mí me recibe, y quien a mí me recibe, recibe a aquel que me envió» (Mt 10, 40). Pablo puede escribir, con agradecimiento, a los gálatas: «Me acogisteis como a un enviado de Dios,

como a Cristo Jesús» (4, 14). Tras la fisonomía extraña del huésped pobre se ocultan siempre los rasgos de una criatura y, por ende, los rasgos mismos de Dios. En el último juicio a que se verá sometida nuestra biografía personal, tal vez también nosotros preguntaremos a Cristo: «"¿Cuándo te vimos forastero y te hospedamos?" El rey les dirá: "Os lo aseguro: todo lo que hicisteis con uno de estos hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis"» (Mt 25, 38.40). La acogida se compone a veces de pequeñas cosas, de cuestiones prácticas, de atenciones cotidianas. Un vaso de agua fresca es suficiente (Mc 9, 41), o el agua del ánfora que Rebeca ofrece al criado de Abraham (Gén 24, 18-20), o los rebuscos de las viñas o las espigas caídas (Lev 19, 10), o el cuidado por el sustento (2 Re 4) o el ofrecimiento de un rincón donde pasar la noche (Gén 19, 2; 24, 25-26).

Hospitalidad significa apertura a los ciegos, a los cojos, a los lisiados, a los necesitados, como enseña la parábola de las bodas narrada por Jesús (Lc 14, 13); es la invitación a hacer partícipe de nuestra alegría al extranjero: «Celebrarás la fiesta de los tabernáculos... te regocijarás en tu fiesta, tú, tu hijo, tu hija, tu siervo, tu sierva, el levita, el extranjero» (Dt 16, 13-14). La llamada tiene siempre el mismo tenor, ya provenga de Pablo: «Practicad la hospitalidad» (Rom 12, 13), o de un predicador cristiano de la primera época: «No olvidéis la hospitalidad» (Heb 13, 2). La acogida es una de las facetas del compromiso fundamental cristiano, el del amor. No es casual que Pablo, al insistir en el precepto del «amaos los unos a los otros», escriba a los romanos: «Acogeos unos a otros» (15, 7). Acoger a los peregrinos, a los extranjeros, a los nómadas, a los gitanos, a los tercermundistas, es un compromiso fundamental para un

verdadero cristiano y es también un don recíproco («unos a otros»), una ósmosis fecunda, un intercambio de valores, un mutuo enriquecimiento.

Una evocadora tradición judía insinúa tener semientornada la puerta de la casa durante la fiesta de la Pascua. Si viniera el Mesías, encontraría la puerta abierta y podría sentarse a la mesa pascual. Y si no viniese, siempre habrá en la calle pobres, extranjeros y nómadas. Y ellos, viendo la alegría y el calor de nuestra casa, se sentirán tentados a acercarse a nosotros para conseguir alimento y participar en nuestra alegría. Pues bien, concluye la tradición rabínica, será como si hubiéramos acogido anticipadamente al Mesías. En el Apocalipsis se representa a Cristo como caminante que llama a la puerta de nuestra casa para recibir hospitalidad: «Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él, y él conmigo» (Ap 3, 20).

La segunda parte del relato (v. 9-15) marca un cambio. Ahora son los huéspedes quienes toman la iniciativa y el diálogo se carga de tensión psicológica, al girar en torno a la promesa del hijo y de la risa de Sara, símbolo de su incredulidad. Es significativo observar que los «tres hombres» dejan el puesto al Señor: como el ángel, tenían sólo la función de salvaguardar la trascendencia divina. Dios actúa en los sucesos de los hombres de manera eficaz, pero manteniendo siempre su diversidad, sin dejarse reducir a mero engranaje de la historia humana. La promesa procede de aquel para quien nada es imposible. Al fin, en el cap. 21 (v. 1-7) resonará, en contraposición a la risa de Sara, la «risa» de Dios, concretada en el nombre de Isaac, el hijo esperado, cuya significación, según la etimología popular, es «YHWH

ha reído». En Gén 17, 17 es Abraham quien siente la tentación de incredulidad, y también él ríe. Los padres de la Iglesia se han esforzado por evitar hasta la menor mancha en la fe de Abraham, pero la verdad es que —como ya se ha dicho— la fe incluye también oscuridad y fatiga. He aquí, por citar un ejemplo, cómo el escritor siríaco Ishodad de Merv (siglo IX) resumía en su «cadena» de citas patrísticas la distinción entre las dos «risas»: «¿Por qué fue regañada Sara por haber reído, mientras que no lo fue Abraham, que había reído lo mismo que ella? Porque Sara dudó de la palabra, mientras que Abraham reía no dudando, sino postrándose, adorando, glorificando y dando gracias a Dios con gozo de que le aconteciera tal cosa a un hombre de cien años. De este modo se rió, es decir, se alegró.»

Se introduce, pues, una distinción dentro del gran símbolo de la risa humana, como ocurre también a veces en la propia Biblia, aunque no en el caso de Abraham y Sara. Hay una risa negativa, amarga, perversa; y hay una risa positiva, feliz y bendita. La de Sara, en nuestra narración, es la risa de la incredulidad: también Lot, cuando invita a sus yernos a abandonar inmediatamente Sodoma, obtiene como respuesta una sonrisa incrédula (19, 14). Como ya se ha dicho, a esta risa incrédula se contrapone la risa eficaz y creadora de Dios, encarnada en el nombre de «Isaac». Sara volverá a reír, pero ahora con una risa festiva: «Cosa de risa me ha hecho Dios; todo el que se entere se reirá a cuenta mía» (21, 6). Pero continuando con nuestra reflexión sobre la risa negativa y vacía, nos topamos pronto con el reír estúpido, torpe e insensato, del hombre de todos los tiempos «cuya diversión es hacer el mal» (Prov 10, 23). Está siempre dispuesto a engañar y a herir al prójimo, para decir a continuación, con inconsciencia: «Sólo era

una broma» (Prov 26, 18-19). Aquel «canturrear al son del arpa, aquella alegría de timbales y de cítaras» ya denunciados por los profetas (Am 6, 5-6; Is 24, 8), es retomado ásperamente por el Sirácida en más de un pasaje: «El vestido del varón y la risa de su boca y el caminar del hombre denuncian lo que es...; el necio en su risa levanta la voz, pero el hombre hábil apenas sonríe en silencio...; discurso de insensatos es irritación; su risa estalla en deleites de pecado...; no te rías con él, para que no tengas que sufrir con él, y al final rechines los dientes» (19, 30; 21, 20; 27, 13; 30, 10).

Pero el retrato más brillante del reír estúpido lo ha trazado el Qohélet en un versículo que en hebreo es onomatopéyico, enteramente rimado sobre letras silbantes, de modo que recuerda, en virtud de un ingenioso juego sonoro de palabras, la auténtica realidad de la risa estúpida, es decir, humo, malezas que se queman, cenizas: «Como el crepitar de los espinos bajo el caldero, así es la risa del necio» (Ecl 7, 6). Existe, además, la risa cruel, cargada de mofa, de sarcasmo, de desprecio, de opresión. Es la risa de los enemigos que «miran y se ríen de la ruina [de Jerusalén]» (Lam 1, 7). «Nuestros enemigos se ríen de nosotros», declara el suplicante del Sal 80, 7 y le hace eco Ester: «Que no se rían nuestros perseguidores de nuestra caída» (4, 17*q*). «Los jefes de Israel caerán a espada y en Egipto se reirán de ellos» (Os 7, 16). En el siglo II a.C., durante la época macabea, el general siro-griego Nicanor «los ridiculizó y se burló de ellos [de los sacerdotes y ancianos]» (1 Mac 7, 34). A veces es Dios mismo quien, para humillar a su pueblo pecador, lo abandona a la mofa y la risa (Ez 23, 32). Esta «risa» golpea a menudo también al justo, como en el caso de Tobías, cuyos vecinos «se reían de él» porque tenía piedad de las víctimas de la violencia (2, 8). En la

miseria a que se había visto reducido, Job confesaba que «ahora se ríen de mí los que tienen menos años que yo» (30, 1); en el día del juicio, los impíos tendrán que confesar que «tuvieron por objeto de risa» al justo (Sab 5, 4). Por eso, el Sirácida advierte: «No te burles del hombre que tiene amargura en su alma» (Eclo 7, 11).

Frente a esta risa cruel, incrédula, estólida, se alza la risa de Dios. W. Thiede ha publicado una obra curiosamente titulada *La hilaridad prometida,* sobre el tema del «humorismo y la teología». Y es que, en efecto, todo el Antiguo Testamento está recorrido por un estremecimiento de risa. El silencio tenebroso y amenazador del mal queda quebrantado por la risa triunfal y destructora de YHWH. «El que mora en los cielos se sonríe, el Señor se burla de ellos [de los rebeldes]», canta el Sal 2, 4. Pero la carga rompiente de la risa de Dios no es sólo una señal de su «personalidad», es decir, de su ser como persona viva, actuante y real, sino que es también indicio de su justicia. En la Carta XI de sus *Provinciales,* Pascal afirmaba que «la risa es a veces lo más adecuado para que los hombres renuncien a sus errores y es también, con frecùencia, una acción de la justicia». También en el *Corán* aparece una contraposición entre la risa satánica y la divina: «¡Será Alá quien se ría de ellos!» (II, 14-15). A la boca famélica de los impíos que «rechinan los dientes» se opone la boca del Señor que ríe, en un planteamiento osado y plástico: «El Señor se ríe... viendo llegar su día [el del juicio sobre el mal y sobre el malvado].» Merece la pena observar que san Jerónimo, un poco impresionado por el versículo, lo ha modificado en este sentido: «Los impíos merecen que se rían de ellos en el castigo que sufrirán», para evitar el plástico antropomorfismo del original.

El Sal 59, 9 insiste: «Pero tú, oh Señor, te burlas de

ellos, tú te mofas de todos los soberbios.» Contra éstos tales, Dios se entrega a su risa terrible, que siembra terror y juicio y es indicio de su presencia en la historia. «Es una risa que desarma, en el sentido más auténtico de la palabra, que priva de toda su fuerza al aparentemente poderosísimo predominio de la arrogancia», comenta el teólogo G. Ebeling. También el mundo grecoromano consideraba la risa divina como señal de epifanías salvíficas. Entre otros testimonios, Plinio, en su *Historia naturalis,* observa que Zoroastro, fundador de la religión persa, vino a la luz riendo porque estaba henchido del espíritu divino (VII, 15, 72). La sabiduría creadora divina está representada en la personificación de una artista o de una joven danzante y llena de alegría: «Allí estuve a su lado como arquitecto (o como una joven, dada la oscuridad del término hebreo), haciendo sus delicias cada día, recreándome siempre en su presencia; recreándome en el orbe de la tierra y teniendo mis delicias con los hombres» (Prov 8, 30-31). Lutero describía en los siguientes términos la Jerusalén celeste: «Entonces, el hombre jugará con el cielo, con la tierra, con el sol y con las criaturas. Y todas las criaturas experimentarán un placer, un amor, una alegría lírica y reirán contigo y tú, Señor, a tu vez, reirás con ellos.» El monje Notker de Sankt Gallen pintaba a la Iglesia como sumergida en una especie de juego eterno y paradisíaco: «He aquí, oh Cristo, que bajo una vid fecunda toda la Iglesia juega en paz, segura en tu jardín.»

Hay, pues, necesidad de una risa liberadora, junto a la otra, grosera y vulgar, de los estúpidos y de los prepotentes. Una risa «santa», como la de Dios, indicio de serenidad, de fiesta, de participación en la armonía cósmica, «voces de gozo y de alegría» del esposo y de la esposa (Jer 7, 34; 16, 9; 25, 10). «Volveré a edificarte y

serás reedificada, virgen de Israel; volverás a adornarte con tus tambores y saldrás al corro de gentes jubilosas» (Jer 31, 4).

Zacarías pinta el siguiente delicioso cuadrito de la Jerusalén resurgida de las ruinas: «Ancianos y ancianas se sentarán aún en las plazas de Jerusalén, cada cual con su bastón en la mano por causa de sus muchos años. Las plazas de la ciudad estarán llenas de niños y de niñas, que jugarán en ellas» (8, 4-5). Es la risa santa de la liturgia, la alegría del espíritu: «Ordenad fiesta con palmas hasta los cuernos del altar» (Sal 118, 27). David salta y danza con todas sus fuerzas ante el arca llevada en procesión a Jerusalén (2 Sam 6, 5.16.21).

La risa del justo nace de la fe en la justicia divina: «Cuando el justo lo vea temerá, y hará burla de él [del impío]» (Sal 52, 8). Es una risa que no sólo expresa ironía frente a quienes se atreven a desafiar a Dios proclamándose árbitros absolutos de la historia y de la vida, sino que es también participación en la risa divina que derriba a los pecadores. Ante la liberación ofrecida por Dios, «nuestra boca será entonces alegría, nuestros labios canciones... [porque] el Señor hace con nosotros grandes cosas» (Sal 126, 2-3).

Concluyamos. Frente a la risa incrédula y cínica del mundo, el creyente es invitado a la sonrisa de Dios. Contra la risa televisiva estúpida y vulgar debe reaccionarse con la alegría que nace de la inteligencia y del espíritu. Como la palabra, también la risa es un signo ambiguo: puede ser arrogante o juiciosa, acre o serena. Por encima de la risa incrédula de Abraham y Sara ha resonado la risa liberadora de Dios en el hijo de la promesa, Isaac. Por encima de la risa grosera y fúnebre de las diversiones ciegas y frenéticas, de los placeres egoístas y de las prepotencias, se alza la doble amonestación de Jesús

y de Santiago: «¡Ay de los que ahora reís, porque habéis de gemir y de llorar...! Lamentaos y llorad. Que vuestra risa se convertirá en lamento y vuestra alegría en tristeza» (Lc 6, 25; Sant 4, 9).

VIII

«¿DE VERDAD VAS A EXTERMINAR AL JUSTO CON EL PECADOR?» (Génesis 18, 16-33)

[16]Levantáronse de allí los hombres y dirigieron su mirada hacia Sodoma. Abraham iba con ellos para despedirlos. [17]Y Yahveh se decía: «¿Puedo acaso encubrir a Abraham lo que voy a hacer, [18]habiendo de convertirse él en una nación grande y fuerte y habiendo de ser bendecidas en él todas las naciones de la tierra? [19]Porque yo le he escogido para que mande a sus hijos, y a su casa después de él, que guarden el camino de Yahveh, haciendo lo que es justo y recto, para que Yahveh realice en Abraham cuanto le ha dicho.» [20]Dijo entonces Yahveh: «El clamor contra Sodoma y Gomorra es grande y su pecado muy grave. [21]Voy a bajar, y veré si han obrado en todo según el clamor que me ha llegado; y si no, lo sabré.»

[22]Partieron de allí los hombres y se encaminaron a Sodoma; pero Abraham seguía aún de pie delante de Yahveh. [23]Se acercó entonces Abraham y le dijo: «¿Es que de verdad vas a exterminar al justo con el pecador? [24]Quizá haya cincuenta justos en la ciudad. ¿Los aniquilarás, acaso, y no perdonarás al lugar por los cincuenta justos que hay dentro? [25]Lejos de ti el hacer semejante cosa: hacer morir al justo con el pecador, y que sea el justo como el impío. ¡Lejos eso de ti! ¿Acaso el que juzga a toda la tierra no hará justicia?» [26]Respondió Yahveh: «Si hallare en la ciudad de Sodoma cincuenta justos, perdonaría por ellos a todo el lu-

gar.» 27 *Prosiguió Abraham y dijo: «Mira, te ruego; aunque*
soy polvo y ceniza, me atrevo a hablar a mi Señor. 28 *Si de*
los cincuenta justos faltaran cinco, ¿por esos cinco destrui-
rías a toda la ciudad?» Y contestó: «No la destruiría si
hallara allí cuarenta y cinco». 29 *Y porfió Abraham en ha-*
blarle y dijo: «Quizá se encuentren allí cuarenta.» Respon-
dió: «No lo haría, por consideración a los cuarenta.» 30 *In-*
sistió Abraham: «No se enoje mi Señor, y seguiré hablando.
Quizá haya allí treinta.» Contestó: «No lo haré si hallare
allí los treinta.» 31 *Prosiguió: «Mira: he resuelto insistir to-*
davía ante mi Señor: Quizá se hallen allí veinte.» Respon-
dió: «Por consideración a los veinte no la destruiría.» 32 *Y*
volvió a decir: «No se enoje ahora mi Señor, pues ya sólo
hablaré una vez. Quizá se hallen allí diez.» Contestó: «Por
consideración a los diez no la destruiría.» 33 *Y fuese Yahveh*
luego de haber hablado a Abraham, y Abraham regresó a
su lugar.

Ante las grandes tragedias y calamidades que convulsionan a las ciudades y las naciones, a los pequeños y a los grandes, el hombre se detiene como atónito y sus palabras sólo saben formular una pregunta: «¿Por qué?» La idea de un castigo total e indiscriminado, nacida en Israel al amparo de la teoría de la retribución colectiva según la cual «el Señor castiga las culpas de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación» (Ez 20, 5), plantea dudas angustiosas al creyente, sobre todo frente a catástrofes que golpean a justos y pecadores indistintamente. Job llevará adelante una requisitoria contra sus amigos, y en última instancia contra Dios, para conseguir penetrar en este misterio insondable que él vive lacerantemente en su propia carne. En un capítulo entero de su libro de profecías (cap. 18) Ezequiel intentará construir un tratado teológico siste-

mático que reconduzca la retribución divina al juicio personal sobre las obras de cada individuo, aunque deja todavía sin respuesta el problema del dolor de los inocentes.

> ¿Qué queréis decir cuando decís este proverbio acerca del país de Israel:
> Los padres comen agraces,
> y los dientes de los hijos sufren dentera?
> Por mi vida —oráculo del Señor Yahveh— que no habéis de repetir más ese proverbio en Israel. Mirad que todas las vidas son mías; tanto la vida del padre como la vida del hijo son mías; la persona que peque, ésa es la que morirá (18, 2-4).

El problema, con toda su desgarradora oscuridad, se enrosca como una serpiente también en la cultura contemporánea, creyente o no, como atestigua el escritor francés A. Camus, que en su novela *La peste* declaraba: «Cuando la inocencia es maltratada, el cristiano debe perder la fe o admitir que él mismo es maltratado.» El creyente Abraham, en cambio, intenta jugar otra carta, la de la discusión con Dios. De todas formas, la pregunta se plantea aquí en una perspectiva distinta de la que sugiere Ezequiel: ¿qué pesa más ante Dios, la maldad de la mayoría o la bondad de unos pocos? La pregunta: «¿De verdad vas a exterminar al justo con el pecador?» adquiere un matiz peculiar: lo que está sobre el tapete no es ya sólo la justicia de Dios, sino la capacidad de redención del bien. Lo expone de una manera muy sugestiva el antes citado Procopio que, en su recopilación de citas de los comentarios al Génesis de los padres que le precedieron, observa a propósito de nuestro pasaje: «Abraham pensaba: "¿No basta acaso un poco de sal para conservar una gran cantidad de carne y algunas hileras para sostener grandes edificios? Si hay,

pues, tal fuerza en leños o en ladrillos, o en la sal para la carne, ¿no habrá fuerza en los justos para salvar a los injustos?"»

El principio que rige este relato, que es prácticamente una controversia teológica en forma narrativa y dialogada, no es el de la salvación de los justos, dejando de lado la regla de la responsabilidad comunitaria y colectiva antes mencionada, ni es tampoco el de hacer salir a los inocentes de la ciudad de Sodoma, sino más bien el de sustraer al juicio de Dios a todo el pueblo en virtud de la capacidad salvífica, colectiva y comunitaria, de los justos. Abraham está henchido de confianza y de optimismo en la fuerza del bien y de la justicia y, por tanto, en la generosidad divina. Pero la tradición yahvista, que ha elaborado en el cap. 18 este regateo entre el Señor y Abraham que sirve de conexión entre la visita de los tres mensajeros y el juicio sobre Sodoma, tiene una visión más bien pesimista del hombre, en cuya historia aparecen con frecuencia las pesadas señales del mal y del pecado. Abraham se muestra solidario con el drama humano y se siente vinculado a su pueblo, a su clan y a la humanidad, respecto de la cual intenta desempeñar un papel de intercesión ante Dios. ¿No se le había prometido, a fin de cuentas, que «en él serían bendecidos todos los linajes de la tierra» (Gén 18, 18)?

El resultado con que finaliza su intervención mediadora es desconcertante: la humanidad es radical y totalmente pecadora. ¡No hay ni un solo justo! Si ampliamos nuestro campo de visión hasta abarcar la totalidad de la historia de la salvación advertiremos que, para aceptar la propuesta de Abraham, será Dios mismo quien tenga que enviar un auténtico justo, «Jesucristo, el justo» (1 Jn 2, 1), «que nos libra de la ira venidera» (1 Tes 1, 10). Pero volvamos a nuestra narra-

ción teológica. Se organiza, psicológica y estilísticamente, en torno a un diálogo en el que se asiste, de un lado, a la disminución progresiva del número de justos propuesto como escudo para detener el juicio divino y la consiguiente catástrofe y, del otro, a la progresión de la audacia de Abraham que, en seis etapas sucesivas, se atreve a negociar con Dios la salvación de Sodoma y Gomorra. He aquí el esquema ilustrativo de las sucesivas etapas del regateo, tal como surge de la narración de Gén 18.

1) v. 23-26	Principio teológico general (v. 23.25)	«tal vez» 50 justos
2) v. 27-28	«Me atrevo a hablar a mi Señor...»	«tal vez» 45 justos
3) v. 29		«tal vez» 40 justos
4) v. 30	«No se enoje mi Señor...»	
5) v. 31	«He resuelto insistir todavía ante mi Señor...»	«tal vez» 30 justos
6) v. 32	«No se enoje ahora mi Señor, pues ya sólo hablaré una vez...»	«tal vez» 10 justos

Fracasada la mediación de Abraham porque no hay justos en Sodoma y Gomorra (a Lot y a su familia se les considera forasteros), el juicio divino irrumpirá como un cataclismo de dimensiones planetarias. En realidad, será —como veremos más adelante— un juicio sobre las aberraciones religiosas de la idolatría, con su cortejo de cultos sexuales orgiásticos, típicos de los cananeos indígenas, que ejercían una fuerte fascinación sobre Israel. Sólo la familia de Abraham será sustraída a la «copa repleta de la ira de Dios» (Is 51, 17). Lot, «hijo del hermano» del patriarca bíblico (Gén 12, 5), queda vinculado a la salvación que cubre como un manto y de forma permanente al justo Abraham.

Nuestra reflexión incluye, ante todo, un tema que surge espontáneamente de todo el relato, el de la *intercesión* del justo. Abraham desempeña la función del mediador que intercede para obtener el perdón. Es muy significativo, a este propósito, el soliloquio divino descrito en los v. 17-18: «¿Puedo, acaso, encubrir a Abraham lo que voy a hacer, habiendo de convertirse él en una nación grande y fuerte y habiendo de ser bendecidas en él todas las naciones de la tierra?» Ha sido el mismo Dios quien ha constituido a Abraham en mediador de la bendición: él será el trámite, el nudo de comunicaciones entre el Señor y la humanidad. Totalmente fiel a Dios y a su proyecto, es también plenamente solidario con el hombre, a quien pertenece por estirpe y a quien es enviado por misión. También a Moisés se le describe varias veces como intercesor, no sólo cuando, con las manos levantadas, suplica en el monte durante el combate de Israel contra Amaleq (Éx 17, 8-16), sino también cuando implora piedad para el pueblo rebelde, adorador del becerro de oro. Su misión es «apaciguar la faz de Yahveh», y lo hace con una intensa súplica: «¿Por qué, oh Yahveh, ha de encenderse tu ira contra tu pueblo...? Desiste del furor de tu ira y renuncia a ese castigo con que amenazas a tu pueblo. Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Israel... Yahveh renunció entonces al castigo con que había amenazado a su pueblo» (Éx 32, 11-14; cf. también Dt 9, 25-29).

En otra invocación, siempre en el contexto del mismo pecado, Moisés, siguiendo las huellas de Abraham, lleva su audacia hasta el extremo, poniendo en el envite su propia persona: si no se le concede el perdón a su pueblo, Moisés prefiriría quedarse a su lado, dispuesto a ser borrado del libro de la vida con todo Israel. Es una especie de amable «chantaje» frente a Dios:

«Ciertamente, este pueblo ha cometido un grave pecado, al fabricarse dioses de oro. Pero, ¡si quisieras perdonar su pecado! Y si no, bórrame del libro que tienes escrito» (Éx 32, 31-32). El intercesor debe casi compartir la suerte de aquel a quien representa, sin renunciar a las exigencias de quien le ha constituido en mediador. Y si ya en el Antiguo Testamento, en la figura del Siervo doliente de Yahveh, aparece aquel que no sólo intercede, sino que toma sobre sí el castigo destinado a los pecadores (Is 53), con el Nuevo Testamento avanza, entre Dios y el hombre, el mediador perfecto, Cristo Señor, que, por ser Dios, conoce las exigencias radicales de la justicia divina pero, en cuanto hombre, comparte los sufrimientos y las limitaciones humanas. Es significativa, a este propósito, la reflexión de la carta a los Hebreos:

> Porque no tenemos un sumo sacerdote incapaz de compartir el peso de nuestras debilidades, sino al contrario: tentado en todo, como semejante nuestro que es, pero sin pecado. Acerquémonos, pues, con confianza al trono de la gracia, para que obtengamos misericordia y hallemos gracia para ser socorridos en el momento oportuno.
>
> Cristo, en los días de su vida mortal, presentó, a gritos y con lágrimas, oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte, y fue escuchado en atención a su piedad reverencial. Y aun siendo Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia; y llevado a la consumación, se convirtió, para todos los que le obedecen, en causa de salvación eterna (4, 15-16; 5, 7-9).

Así, pues, ahora nos presentamos ante Dios con confianza. Porque aun en el caso de que el Señor rechazase la intercesión de los justos de la tierra —de hecho, en Jer 15, 1 se dice que «aunque Moisés y Samuel estuvieran ante mí, no se volvería mi alma hacia este pue-

blo»— sabemos que se levantará, por último, Jesucristo, el justo, el mediador perfecto entre el cielo y la tierra, el que nos libra y nos salva del juicio divino. Esta misma insinuación desliza C.G. Jung, aunque de manera oscura, libre y ciertamente discutible desde el punto de vista teológico, en su *Respuesta a Job:* cuando el Padre, YHWH, siente la tentación de desencadenar su implacable justicia o libertad de acción sobre la humanidad, se alza en contra el Hijo, Jesús, que bloquea aquella dureza precisamente porque es capaz de comprender nuestra realidad. Por supuesto, el Padre divino de Jung tiene connotaciones «imperiales» e incluso «satánicas», que no concuerdan con el Dios bíblico, pero la eficaz intercesión de Cristo es el manantial de la infinita primacía que tiene en Dios el perdón y el amor frente a la justicia: «Yahveh, Yahveh, Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira y rico en gracia y fidelidad, que guarda su benevolencia hasta la *milésima* generación, que tolera culpas, transgresiones y pecados, pero que no deja nada impune y castiga la falta de los padres en los hijos, y en los hijos de los hijos, hasta la *tercera* y la *cuarta* generación» (Éx 34, 6-7).

Nos acercamos, pues, a Dios con confianza, cargados con el peso oscuro de nuestro pecado: porque ya él está dispuesto a desequilibrar la balanza de la justicia y del amor: el platillo de la justicia recae sobre «tres o cuatro» generaciones, mientras que el del perdón y el amor se prolonga por «mil» generaciones. La presencia del intercesor Jesús hace aún más cálida nuestra confianza y nuestra esperanza. «El Señor es misericordioso y compasivo, tardo a la ira y grande en sus favores. No sostiene querella eternamente ni conserva por siempre su rencor. No es su pago conforme a nuestras culpas ni según nuestros delitos es su retribución. Cuanto dista en

altura el cielo de la tierra, así exceden sus favores para los que le temen; cuanto dista el oriente del ocaso, así aleja él de nosotros nuestras culpas. Como se apiada el padre de los hijos, tal se apiada el Señor del que le teme. Él conoce, en efecto, nuestra hechura, recordando que el polvo es nuestra condición» (Sal 103, 8-14).

De todas formas, el texto de Gén 18 pone el acento, como ya hemos visto, en la *radical* pecaminosidad del hombre, que imposibilita la irrupción de la gracia y del perdón. Es ésta una dimensión que la Biblia denuncia a menudo, ya a partir de la célebre página sobre el pecado «original» de Gén 3; se insiste sobre esta idea una y otra vez, hasta culminar en la reflexión paulina de la primera parte de la carta a los Romanos (caps. 1-7). «En la iniquidad he nacido y en la maldad me concibió mi madre», exclama el suplicante del *Miserere* (Sal 51, 7). Es necesario resaltar la conciencia de nuestra limitación y de nuestro mal en una sociedad y una cultura cada vez más inclinadas hacia la autojustificación y la superficialidad. Más aún, con frecuencia se contempla la transgresión como fuente de placer, de aventura, de orgullo. Se piensa a menudo que basta con negar a Dios y el sentido del pecado para redescubrir la alegría de la vida y la inocencia. La verdad es que el sentimiento de culpa, no artificioso o patológico, es intrínseco a la conciencia pecadora y no cesa de perturbar la serenidad ilusoria. De todas formas, no se debe desembocar en ideas obsesivas sobre la culpa y sobre un Dios implacable, a la manera de un Kafka en el *El proceso*, en el que el protagonista experimenta una fijación tenaz en la culpa y la condena.

Arrestado por dos meses por un misterioso tribunal, jamás llegará a conocer ni a sus jueces ni los motivos del proceso, pero sí tendrá la certidumbre de que, por alguna razón que se le escapa, es culpable. Incluso

cuando busca en el capellán un mínimo de solidaridad y de comprensión, insistiendo con sinceridad en su sentimiento de inocencia, obtiene una respuesta glacial: «Así es exactamente como hablan los culpables.» Después de todo, ha sido el propio Kafka el que ha escrito, con fórmula lapidaria: «Todos, también los inocentes, son culpables.» Y, casi a modo de contrapaso, la literatura contemporánea está atormentada por los exámenes de conciencia de personajes obsesionados por pecados en los que no creen. Es significativo el relato *La panne* del suizo F. Dürrenmatt. El protagonista Traps es sometido a un proceso burlesco por parte de los huéspedes de un castillo donde se encuentra para pasar la noche. Aunque se trata de una broma, se ve obligado a revisar casi objetivamente las miserias —siempre descartadas— de su existencia. Al día siguiente, sus ocasionales amigos lo encuentran ahorcado en su habitación.

El pecado, expulsado en la puerta, entra por la ventana y se asienta pesadamente en el alma, a despecho de todos los narcóticos a que recurre el hombre para impedir su acción, su presencia, sus efectos. En su novela *La caída*, Camus hace gritar a uno de sus personajes: «Quiero decirte un gran secreto, querido mío. No esperéis el juicio final. Se celebra todos los días.» Es, pues, indispensable redescubrir el sentido del pecado; y, como ya antes se ha dicho, esto es algo que le ocurre con frecuencia incluso al hombre distraído, a despecho de sus intenciones de alejarlo de sí. Pero no debe ser una conquista destinada a provocar desaliento o desesperación. Al binomio dostoievskiano de «crimen y castigo» la Biblia contrapone la mayor fuerza del otro de «crimen y perdón». Es bien conocido el diálogo que Pascal se imagina entre Dios y el alma. *Dios:* «Si conocieras tus pecados, te desanimarías.» *El hombre:* «Entonces me des-

animaré, Señor.» *Dios*: «No, porque estos pecados se te revelarán en el momento mismo en que sean perdonados.» Se trata de una intuición que tiene su representación en Cristo que perdona a la adúltera y a cuantos pecadores encuentra en su camino. A la luz de aquella palabra, el corazón se abre y descubre sus vergüenzas, pero siente también su liberación.

Es una esperanza que invade no sólo a los cristianos, suspendidos sobre el abismo de la conciencia de su pecado y la sima de luz del amor misericordioso de Dios, sino de todos cuantos creen en Dios, como enseña el siguiente apólogo de la vida de Rabi'a, mística musulmana iraquí del siglo VIII: «Un hombre le dijo: "He cometido muchos pecados y muchas transgresiones, pero si me arrepiento, ¿me perdonará Dios?" Rabi'a respondió: "No, te arrepentirás si él te perdona."» La confesión y la conciencia del pecado nacen de la antecedente gracia divina que nos está liberando. Por eso, el sentido cristiano del pecado, aunque por un lado es riguroso, exigente, profundo, nunca es, por otro lado, desesperado o masoquista. Es muy significativa, en este sentido, la oración del *Miserere,* que invitamos a recitar en toda su extensión: hay en ella un hondísimo sentido de la culpa, del pecado, de la transgresión, de la impureza personal, pero se le asocia otro sentido, no menos vivo y profundo, de la purificación, del perdón, del gozo, de la liberación. Ambos aspectos caminan juntos y son inseparables. El resultado final no es la destrucción del pecador, sino su regeneración: «Crea en mí, Señor, un corazón puro, y un espíritu recto renueva en mis entrañas» (v. 12). Una religiosa mística polaca de nuestro siglo ha dejado escrito: «Aunque nuestros pecados fueran tan negros como la noche, la misericordia divina es más fuerte que nuestra miseria. Sólo hace falta una

cosa: que el pecador entreabra siquiera un poco la puerta de su corazón, el resto lo hará Dios. Todas las cosas tienen su origen en tu misericordia y en tu misericordia tienen su fin» (sor Faustina Kowalska).

IX

«HIRIERON A AQUELLOS HOMBRES DE CEGUERA»

(Génesis 19, 1-11)

1 *Los dos ángeles llegaron a Sodoma a la caída de la*
tarde, y Lot estaba sentado a la puerta de la ciudad.
Cuando los vio Lot, se levantó para ir a su encuentro, y se
postró rostro en tierra, 2 *diciéndoles: «Os ruego, señores*
míos, que vengáis a la casa de vuestro siervo y paséis en ella
la noche. Os lavaréis los pies y seguiréis vuestro camino.»
Contestaron: «No, pasaremos la noche en la plaza.»
3 *Como porfiara mucho con ellos, le siguieron y entraron en*
su casa; les preparó un banquete, coció ázimos y comieron.
4 *No se habían acostado todavía, cuando los hombres de la*
ciudad, los hombres de Sodoma, cercaron la casa, jóvenes y
viejos, todo el pueblo sin excepción. 5 *Llamaron a Lot y le*
dijeron: «¿Dónde están los hombres que entraron en tu
casa esta noche? Sácanoslos para que abusemos de ellos.»
6 *Salió Lot hacia ellos, en la entrada, y cerró tras de sí la*
puerta. 7 *Luego les dijo: «Os ruego, hermanos míos, que no*
cometáis tal maldad. 8 *Mirad, tengo dos hijas que no han*
conocido varón; os las sacaré fuera y haced con ellas lo que
bien os parezca. Pero no hagáis nada a estos hombres,
puesto que se cobijaron a la sombra de mi techo.» 9 *Dijeron*
ellos: «¡Quítate de ahí!» Y añadieron: «¡El que vino a mo-
rar como extranjero quiere erigirse en juez! Ahora te trata-
remos peor que a ellos.» Y forcejearon violentamente con
el hombre, con Lot, y se acercaron para romper la puerta.

[10] *Entonces los dos hombres alargaron su mano, metieron a Lot en casa, con ellos, y cerraron la puerta.* [11] *Y a los que estaban a la entrada de la casa, los hirieron de ceguera, desde el menor hasta el mayor, de modo que no lograron dar con la puerta.*

El pecado de Sodoma constituye una especie de arquetipo cuyo eco resuena a menudo en la Biblia: habría que leer, en paralelo con nuestro pasaje, el relato de los delitos de los hombres de Guibá, poderosa y terrible reedición del pecado de Sodoma (Jue 19, 11-28). En el Nuevo Testamento el texto del Génesis se ha convertido en emblema del juicio divino sobre el mal: «Igualmente sucedió en los tiempos de Lot: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edificaban; pero el día en que salió Lot de Sodoma, llovió del cielo fuego y azufre y acabó con todos» (Lc 17, 28-29). Y Pedro repite: «Condenó a la destrucción a las ciudades de Sodoma y Gomorra, reduciéndolas a ceniza y ofreciendo un ejemplo para impíos venideros. Y libró al justo Lot, abrumado por la conducta desenfrenada de aquellos impíos» (2 Pe 2, 6-7). Y si en la tradición judía hasta el propio Lot llega a corromperse, convirtiéndose en avaro y en juez injusto, en la del *Corán* es, en cambio, modelo de la lucha contra la idolatría, la lujuria y la falta de hospitalidad. Sodoma, por otra parte, será emblema de corrupción y de perversión durante todos los siglos, hasta nuestros días, como testifican el poema *Sodome* del poeta francés cristiano Pierre Emmanuel (1944) o el drama *Sodome et Gomorrhe* del también francés J. Giraudoux (1943), en el que la causa de la destrucción de la ciudad fue el hecho de no haberse encontrado en ella ni un solo matrimonio en que los esposos hubieran sido fieles.

Pero volvamos al texto del Génesis: está conectado con el episodio de la hospitalidad de Abraham, no sólo por la presencia de los dos ángeles (18, 22), sino también por la conducta hospitalaria de Lot, parecida a la de Abraham (18, 1ss). A este elemento se añade otro, el del pecado infame de los habitantes de Sodoma, ya anticipado en la narración del diálogo entre Abraham y Dios que acabamos de leer. Ahora se quiere demostrar que no hay, en efecto, justos en la ciudad. El pensamiento evoca también la condena de Jerusalén proclamada por Jeremías y Ezequiel: «Recorred las calles de Jerusalén, mirad bien y comprobad, buscad por sus plazas a ver si encontráis uno siquiera, a uno que practique la justicia, que busque la verdad, y le perdonaré» (Jer 5, 1). «He buscado entre ellos a alguien que levante un muro y esté firme en la brecha delante de mí en favor del país para que yo no lo destruya, pero no lo he encontrado» (Ez 22, 30). La narración pasa rápidamente a la noche infame que envuelve y engloba a todos, «jóvenes y viejos, todo el pueblo sin excepción» (v. 4). No hay ni un solo justo, toda la ciudad está corrompida.

El delito de los habitantes de Sodoma es de orden teológico y social, además de sexual. Es este último aspecto el que desde siempre ha llamado la atención de los lectores, cristianos o no: «¿Dónde están los hombres que entraron en tu casa esta noche? Sácanoslos para que abusemos de ellos», gritaron los habitantes de la ciudad (v. 5). También en la narración paralela de Jue 19, aquellos hombres inicuos («hijos de Belial») piden al anciano que ha hospedado en su casa a un levita que estaba de paso y a su mujer: «Saca al hombre que está en tu casa para que le conozcamos» (v. 22). Pero es preciso señalar que el horror que experimenta el Yahvista ante el delito de los sodomitas es debido, ante todo, a la

violación de la ley de la hospitalidad, una de las normas capitales de la moral social del Oriente Próximo antiguo, como hemos tenido ya ocasión de señalar con motivo de nuestra reflexión sobre Gén 18, 1-15. Hay todavía otro aspecto, de no menor importancia, en la lectura del evento; el pasaje es una condena explícita de los cultos cananeos de la fertilidad, que incluían la homosexualidad sacra (Lev 20, 23). A través de los prostitutos y las prostitutas sacros, es decir, los sacerdotes y sacerdotisas del dios Baal, se tenía la ilusión de entrar en comunión con la divinidad para obtener fecundidad y fertilidad.

Se entrelazan, pues, diversas culpas en el delito de Sodoma, aunque se mantiene firme la tentativa bíblica de situarlo en el eje fundamental del pecado contra Dios (idolatría) y contra el prójimo (sexualidad violenta y anormal, violación de la hospitalidad). De momento, sólo se ha diseñado lo referente a la parte salvífica; seguirá a continuación la vertiente del juicio divino. La salvación de Lot y de sus huéspedes queda asegurada mediante una intervención teofánica: son librados porque un «resplandor cegador» hiere a los violentos ciudadanos de Sodoma. No se trata de ceguera sino más bien de una momentánea pérdida de la visión, como dice el raro vocablo empleado aquí (v. 11) y en 2 Re 6, 18, cuando Eliseo hirió a los arameos con un parecido «fulgor deslumbrante». La irrupción de la luz divina trastorna al pecador, rechazándolo hacia aquellas tinieblas en que está inmerso. El libro de la Sabiduría establece una conexión ideal entre la plaga de las tinieblas a que fueron condenados los egipcios y la que se abate sobre los sodomitas: «Fueron heridos, por eso, con ceguera, como aquéllos a las puertas del justo: envueltos en densas tinieblas, buscaba cada uno la entrada de su puerta»

(Sab 19, 17). Los padres de la Iglesia, en cambio, preferían comentar este castigo recurriendo al texto de Isaías: «Embrutece el corazon de este pueblo, endurece sus oídos, ciega sus ojos, para que sus ojos no vean, ni oigan sus oídos, ni entienda su corazón y se convierta y se cure» (6, 10).

Nuestra reflexión ante el sombrío cuadro de Sodoma debería insistir en el tema del pecado, sobre todo en su estructura fundamental de rebelión contra Dios (idolatría) y de ofensa al prójimo (violación de la hospitalidad). Esta vez, con todo, nos detendremos, siguiendo la tradición popular, en el tema, secundario como ya se ha dicho, pero real, de la *homosexualidad.* Nuestra búsqueda será más moral que espiritual, aunque ambas realidades están fusionadas. Reflexionar sobre un problema ético es manantial de compromiso, de comprensión, de ayuda fraterna. Podría afirmarse, sin temor a exagerar, que la «cuestión homosexual» está ocupando el centro del debate moral en estos últimos años, aunque ha sido un interrogante siempre presente también en el pasado. Incitado por algunos testimonios literarios (Gide, Genet, Pasolini, Tondelli, por citar algunos nombres), provocativamente aireado por los movimientos *gay,* elevado a la categoría de tragedia por la pesadilla del sida, este tema ha implicado a la psicología, la filosofía y, sobre todo, la teología. La Iglesia católica ha expresado su punto de vista —aunque no en términos definitivos y absolutos— el 1.º de octubre de 1986, a través de una carta dirigida por la Congregación para la doctrina de la fe a todos los obispos del mundo. Nos contentaremos aquí con plantearnos este problema ético y pastoral exclusivamente a la luz de la Biblia.

En el cap. 6 de la citada carta se hacía ya una observación metodológica importante, para desterrar todo tipo de lectura literalista o fundamentalista de la Biblia. La literatura bíblica, se afirma en el referido texto, «debe una gran parte de sus modelos de pensamiento y de expresión a las varias épocas en que fue escrita». No se pueden, por tanto, asumir automáticamente los pasajes bíblicos referentes a esta cuestión como si todos ellos fueran aseveraciones de un moderno manual de teología moral. Ya se ha dicho a propósito de Gén 19 (y de Jue 19) que el delito aquí directamente condenado es social y teológico. Otro tanto puede afirmarse del caso de Dt 23, 18-19: «No habrá prostituta sagrada entre las hijas de Israel, ni prostituto sagrado entre los hijos de Israel. No llevarás a la casa de Yahveh, tu Dios, en concepto de voto, el salario de una ramera ni el precio de un perro [el prostituto sacro], porque los dos son abominación para Yahveh tu Dios.» Es evidente que la condena recae sobre los cultos de la fertilidad, en los que el sacerdote y la sacerdotisa representaban la dualidad de la divinidad. No bastan estos textos para dar un apoyo firme y definitivo a la visión bíblica de la homosexualidad.

Como tampoco lo son otros aducidos por algunos expeditivos estudiosos para defender la postura contraria. En 1978 se publicaba en Filadelfia (Estados Unidos) un libro titulado *Jonathan loved David. Homosexuality in biblical times*, del norteamericano Tom Horner. En él se sostenía que la amistad entre Jonatán y David era de tipo homosexual (2 Sam 1, 26: «Tu amistad era para mí más maravillosa que el amor de las mujeres») y se intentaban insinuar incluso tendencias homosexuales en Pablo ¡y hasta en Jesús! Demolido por un coro de críticas documentadas, el libro refleja más un literalismo apolo-

gético que un análisis correcto de los textos bíblicos. Entre otras cosas, el verbo hebreo empleado para describir la amistad entre Jonatán y David encierra un valor, bien testificado, de corte político: expresa la coalición entre el miembro de un clan dinástico (Jonatán) y un aspirante perseguido que cuenta con el favor popular (David). Pero, sigue diciendo la carta de la Congregación, «incluso en el contexto de una notable diversidad, existe una evidente coherencia en el interior de la Escritura». Esta coherencia permite, más allá de los modelos históricos contingentes cargados de connotaciones sociales, y más allá también de lecturas superficiales en uno u otro sentido, señalar la presencia de un hilo moral constante, al que se atiene la valoración de la tradición viviente de la fe de la Iglesia.

El contexto sociohistórico del que emergía la revelación bíblica era ambiguo. Así, por ejemplo, en el segundo milenio a.C. dos normas asirias condenaban la pederastia, y en el *Libro de los muertos* egipcio se confesaba: «No he cometido pederastia.» El mundo griego, en cambio, ofrece testimonios contradictorios en uno de sus más conspicuos representantes, Platón. En *El banquete,* el gran filósofo se pronuncia claramente a favor de la homosexualidad, sobre la base del ideal estetizante del *kouros*, es decir, del efebo, perfecto en su «belleza y bondad». En *Las leyes*, por el contrario, se condena este comportamiento «contra la naturaleza». Sobre este trasfondo, y con las matizaciones ya antes apuntadas respecto de nuestro pasaje, la Biblia ofrece motivos precisos, como éstos de la tradición sacerdotal: «No te acostarás con un varón como quien se acuesta con una mujer; es cosa abominable... Si un hombre se acuesta con otro hombre como se hace con una mujer, ambos cometen cosa abominable, morirán sin remi-

sión» (Lev 18, 22; 20, 13). La pena de muerte tenía, en el antiguo Israel, un valor teológico, además del jurídico: en la práctica era la sanción de la «excomunicación» de la comunidad santa.

Sobre este punto debe aducirse un texto paulino. En una lista de los vicios que excluyen del reino de Dios, el Apóstol introduce dos clases de personas: los *malakoi*, literalmente «los tiernos, los dulces», es decir, los afeminados o compañeros pasivos de las parejas homosexuales, y los *arsenokoitai*, vocablo desconocido en el griego clásico pero cuya etimología alude a los homosexuales activos (1 Cor 6, 9-10). A este mismo horizonte se puede reconducir la lista de vicios contrarios al evangelio citados en 1 Tim 1, 10. En ella, junto a la fornicación en sentido lato, aparecen también los que secuestran a los niños con fines de pederastia (*andrapodistai*) y los recién mencionados *arsenokoitai*. Merece también atención otro par de textos bíblicos. En el pe*queño tratado sobre la idolatría de los caps. 13-15 del* libro de la Sabiduría, escrito tal vez en Alejandría de Egipto, hacia el 30 a.C., se da la lista alfabética de 22 vicios. Se trata de un elenco «al revés» que, aunque escrito en griego, parte de la letra *t*, la última del alfabeto hebreo, para llegar hasta la *a*, que es la primera, de modo que representa simbólicamente la «inversión», es decir, la perversión del orden moral. Pues bien, en esta lista se condena también la «inversión de la generación». No es claro a qué alude el sabio: según algunos, se trataría de la homosexualidad; para otros aludiría a todo tipo de frustración de la función generadora.

Es, en todo caso, significativo un motivo que figura aquí y en otros lugares (también en Gén 19), a saber, la conexión entre la idolatría y los vicios sexuales. De la decadencia religiosa y espiritual nace también la

perversión moral. Esta misma tesis es subrayada por Pablo en su famoso retrato de la miseria moral y religiosa del mundo pagano (Rom 1, 26-27). Aquí sí se aborda en términos nítidos y expresos el tema de la homosexualidad: «Sus mujeres cambiaron el uso natural por el que es contra naturaleza; igualmente los hombres también, dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en su lascivia los unos hacia los otros, cometiendo torpezas varones con varones.» También en este pasaje se considera la degeneración sexual como una consecuencia de la desviación religiosa. La pérdida del sentido de Dios precipita en la vorágine del vicio, de la que sólo puede librar la gracia salvadora. Llegados aquí, podemos ya extraer algunas conclusiones.

Debemos comenzar por reconocer que la Biblia no tiene en cuenta ni las implicaciones psicológicas ni la contextura antropológica de los homosexuales. De ahí que sea necesario completar el discurso bíblico con todo el cúmulo de datos aportados por las ciencias humanas y con una actitud de comprensión, de ayuda, de diálogo, de apoyo personal, de cercanía y de respeto. El acercamiento a la persona, sea cual fuere su situación moral, no debe ser jamás farisaico, inquisitorial, hipócrita, sino como el de Cristo, siempre dispuesto a comprender, a estimular, a guiar a las personas que encontraba en su camino. De todas formas, la reflexión bíblica sobre la homosexualidad es fundamental y se ancla —como siempre que se afronta la moral revelada y positiva— en la teología de la alianza, esto es, en el proyecto divino sobre el ser humano, que fue creado por el propio Dios «varón y hembra» (Gén 1, 27). En esta trayectoria se sitúa la antigua tradición cristiana, a partir de la *Didakhé*, importante texto de los orígenes de la cristiandad, que exhortaba a los fieles «a no come-

ter adulterios y evitar la pederastia y la fornicación», y de Policarpo, obispo de Esmirna y mártir el año 155, que en su carta a los Filipenses cita explícitamente el pasaje de 1 Cor 6, 9-10 para huir de la homosexualidad.

Así, pues, el llamamiento bíblico no se basa tanto en motivaciones filosóficas o de ética natural (inversión y perversión) cuanto más bien en razonamientos exquisitamente religiosos, y establece un modelo a partir de las exigencias del Reino. No debe, además, olvidarse que entre los frutos del Espíritu recibido por el cristiano en el bautismo, Pablo enumera la templanza (Gál 5, 23) y «no satisfacer los deseos de la carne» (Rom 6). Hay siempre, en todo caso, en la raíz de la experiencia cristiana, un empeño constante de transparencia, de ascesis, de lucha contra la oscura fuerza del instinto ciego y de la pasión, de pureza de espíritu y de corazón. La comprensión y el respeto por la aflicción interior no excluyen el llamamiento a las propias energías espirituales y al conocimiento y aceptación de los propios límites. Y, sobre todo, no dispensan de invocar la fuerza del Espíritu que sostiene y guía. Es sugerente el testimonio de Pablo, humillado por una prueba moral o física cuya naturaleza desconocemos: «Por eso, para que no tenga soberbia, se me clavó un aguijón en la carne: un enviado de Satanás para que me abofetee... Pedí al Señor tres veces que apartara de mí este aguijón. Pero él me dijo: "Te basta mi gracia; pues mi poder se manifiesta en la flaqueza"» (2 Cor 12, 7-9). En una nota del 1944, el escritor ateo francés A. Camus observaba: «Para nosotros de lo que se trata es de saber si el hombre, sin la ayuda de lo eterno, puede crear por sí mismo sus propios valores.» Y en su novela *La peste*: «Si se puede ser santo sin Dios es el único problema concreto que conozco.»

X
«LA MUJER DE LOT MIRÓ ATRÁS...»
(Génesis 19, 23-28)

[23]*Había salido el sol sobre la tierra cuando llegó Lot a Sóar.* [24]*Entonces Yahveh hizo llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego de Yahveh, desde los cielos,* [25]*y destruyó estas ciudades y toda la llanura, con todos los habitantes de las ciudades y las plantas del suelo.* [26]*La mujer de Lot miró atrás y se convirtió en estatua de sal.*

[27]*Abraham se levantó de madrugada y se fue al lugar donde había estado delante de Yahveh,* [28]*y mirando hacia Sodoma y Gomorra y hacia toda la tierra del contorno, vio que el humo subía de la tierra como la humareda de un horno.*

«Y su mujer miró hacia atrás y se convirtió en columna de sal.» Esta frase ha sido puesta como exergo de la novela «homosexual» del escritor norteamericano Gore Vidal titulada *Jim* (1965; en su primera edición llevaba el título de *The city and the pillar,* [La ciudad y la columna] aludiendo también a la columna de humo de Sodoma). El conocidísimo novelistas checo, Kafka en su obra *La broma,* retomaba esta misma frase, aplicándola a la búsqueda nostálgica del pasado: «¿Qué sentido tiene limitarse a dar vida tan sólo a un pasado perdido? Quien vuelve la vista atrás acaba como la mujer de Lot.» La escena ejerce una fascinación indiscutible. En tiempos cercanos a nosotros ha sido representada en un

bronce (*Huida de Sodoma*) de Antonietta Raphaël, esposa del pintor romano Mario Mafai, nacida en Lituania en 1902. Pero la fascinación depende del valor simbólico inscrito en los elementos de la narración.

Ésta tiene como punto de arranque la singular situación geológica del área en torno al mar Muerto, donde se extienden zonas salinas, calcinadas por el sol y marcadas por antiguos movimientos telúricos. Se trata, pues, de una etiología geográfica que intenta explicar desde una perspectiva teológica el cataclismo que hizo inhóspito aquel territorio. Se considera que este paisaje, que todavía hoy día impresiona al visitante, es el resultado del juicio y el castigo divino sobre las aberraciones de la idolatría cananea, encarnada en Sodoma. Tan sólo la familia de Abraham escapó a la «copa» de la ira divina. El capítulo está, en efecto, rimado por un contrapunto significativo: Lot había acogido a los huéspedes (v. 1-3), los sodomitas quisieron violarlos (v. 4-11); Lot es salvado (v. 12-16) y Sodoma aniquilada (v. 17-29). La salvación del justo en virtud de su práctica de la hospitalidad será evocada también en la breve síntesis del Génesis expuesta en el capítulo 10 de la Sabiduría: «Ella [la sabiduría], cuando los impíos eran exterminados, libró al justo, que huía ante el fuego descendido sobre la Pentápolis» (10, 6). Volverá sobre este mismo tema la Segunda carta de Pedro: «Condenó a la destrucción a las ciudades de Sodoma y Gomorra, reduciéndolas a ceniza y ofreciendo un ejemplo para impíos venideros. Y libró al justo Lot, abrumado por la conducta desenfrenada de aquellos impíos; pues este justo, que vivía entre ellos, día tras día se afligía en su alma justa por las obras malas que veía y oía» (2 Pe 2, 6-8).

Al final, tras la lluvia de fuego que parece insinuar una erupción volcánica, se extiende sobre la escena un

silencio de muerte: Abraham, espectador de un panorama espeluznante, sólo ve una señal móvil sobre la llanura de Sodoma, el «hongo» de humo que se eleva desde las ruinas de las dos ciudades. Es casi el momento de la reflexión sobre el juicio divino que ha transformado en un instante una región de regadío, «como un jardín de Yahveh, como el país de Egipto» (Gén 13, 10), en un páramo desolado y sin vida. Casi todas las etapas de la historia bíblica están contrasignadas por la presencia de la *faz «airada» de Dios,* expresión antropomórfica de su justicia. De ordinario es una reacción al pecado de idolatría de Israel o de los pueblos. En la raíz del juicio y de la condenación divina se sitúa, pues, el rechazo del verdadero Dios y su sustitución por un objeto o por el propio orgullo. Hay algunas páginas que, justamente por recurrir a la imagen del fuego, traen el recuerdo de la escena de Sodoma y Gomorra. Jeremías grita contra Judá en nombre del Señor: «Te haré esclavo de tus enemigos en un país que no conoces; pues fuego se encendió en mi ira que arderá eternamente» (17, 4). Nahúm acumula expresiones vehementes contra Nínive, la capital asiria que había oprimido a Israel: «Dios celoso y vengador es Yahveh, vengador es Yahveh y furibundo, Yahveh se venga de sus adversarios, es implacable con sus enemigos. Yahveh es paciente, pero también omnipotente. Yahveh no deja impune al culpable... ¿Quién resistirá ante su cólera? ¿Quién soportará el ardor de su ira? Su furor se propaga como el fuego, las rocas se hienden ante él» (1, 2-3.6).

Podríamos continuar citando páginas y más páginas en una lista interminable de pasajes en los que Dios se revela como tutor absoluto de la justicia violada y de la fe abandonada. Es una irrupción que actúa ya en la historia, pero que aún no ha llegado a su plenitud y que

será fuente de armonía y de salvación para los justos en el «día del Señor», expresión escatológica predilecta de los profetas, que Sofonías describe en un *crescendo* extraordinario: «Se acerca el gran día de Yahveh, se acerca, se echa encima. El estruendo del día de Yahveh es horrible: en él pedirá auxilio incluso el guerrero. Día de ira será aquél, día de angustia y de congoja, día de calamidad y de miseria, día de tinieblas y de oscuridad, día de nublado y de lobreguez... Por el fuego de su celo será devorada toda la tierra, pues él dejará aniquilados de modo repentino y terrible a todos los habitantes de la tierra» (1, 14-16.18). Tampoco el Nuevo Testamento ignora este aspecto teológico a menudo preterido y considerado como exclusivamente paleotestamentario. No sólo en el grito inaugural del Bautista («Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir del inminente castigo?», Mt 3, 7) sino también en la misma predicación de Jesús. Léanse los dos finales de las parábolas de las bodas («el rey se enfureció, y enviando sus tropas acabó con aquellos asesinos y les incendió la ciudad», Mt 22, 7) y del siervo despiadado («enfurecido, lo entregó a los torturadores... Así también mi Padre celestial hará con vosotros, si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano», Mt 18, 34-35).

Es más tarde Pablo quien nos ofrece el punto de partida para una reflexión más sistemática de la significación de la ira divina. Estalla ya ahora encima de nuestras cabezas: «La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de unos hombres que perversamente retienen cautiva la verdad» (Rom 1, 18). El Apóstol extiende la tempestad de la cólera divina sobre los judíos (Rom 2, 5-8), sobre los judeocristianos anclados en su árida religiosidad (1 Tes 2, 16), sobre los paganos «que siguen las tendencias de la carne, reali-

zando los deseos de la carne y de la mente, y éramos, por naturaleza, hijos de ira» (Ef 2, 3). Como escribe también Juan, «el que rehúsa creer en el Hijo, no gozará de vida, sino que la ira de Dios pesa sobre él» (3, 36). El Último Juicio ratifica y sanciona las elecciones de la historia humana, donde se toman las decisiones a favor de la fe o de la incredulidad. Y el Apocalipsis, con los símbolos de la tina inmensa de la vendimia de la ira divina (14, 19), de las siete copas de la cólera de Dios derramadas sobre la tierra (15, 7; 16, 1), de las siete plagas (15, 1), hace irrumpir sobre los sucesos humanos el juicio de Dios, que deberá doblegar el mal personificado en Babilonia (16, 19). En la historia de la salvación, al gesto supremo de gracia le sale al encuentro, en sentido opuesto, el gesto decisivo de la condenación: se trata de las dos caras de una misma realidad, que no podemos simplificar en una sola vertiente de luz o de tinieblas.

De ahí que uno de los motivos de nuestra meditación sea el Dios de la ira y de la justicia, complemento necesario del Dios del amor y de la salvación. Esperamos, a través de su acción, la victoria sobre el mal, sobre la injusticia, sobre la opresión, sobre las ignominias de la historia humana, de modo que «las gentes dirán: "Ciertamente hay un fruto para el justo, ciertamente hay un Dios que gobierna en la tierra"» (Sal 58, 12). A través del polícromo antropomorfismo de la cólera divina se subraya, además, la personalidad y la vitalidad del Dios bíblico, que en modo alguno puede ser reducido a destino, a encarnación de las fuerzas de la naturaleza, a un abstracto ente supremo. Reacciona «pasionalmente», participa de manera eficaz en las vicisitudes humanas, revela por este camino la gran importancia del lazo que le vincula a sus criaturas, muestra la seriedad de su amor, indica con cuanto empeño toma parte

en nuestras pequeñas y grandes aventuras. El Dios de la Biblia revela sobre todo, a través de su exigente justicia, que es un Dios moral, no un árbitro ciego y prepotente. Es cierto, como testifica Job (10, 17; 16, 9; 19, 11), que a veces su ira nos parece incomprensible, irracional, áspera y dificultosa para la interpretación humana. También los suplicantes del Salterio lo confiesan: «Me has arrojado en el profundo de la fosa, en las tinieblas abismales; sobre mí se han aplanado tus enojos y con toda aflicción me has humillado... Tus furores me atropellan, tus sobresaltos me consumen: como aguas me rodean todo el día, me asaltan todos a la vez» (Sal 88, 7-8.17-18).

Y, no obstante, en el interior de esta oscuridad se va abriendo camino lentamente la idea de una actuación divina misteriosa pero salvífica, trascendente pero benéfica, metarracional pero no irracional. Job es el testimonio más decisivo, justamente en su desembarco final en el puerto de la fe. Pero también es preciso recordar que la ira de Dios —ya sea comprensible o misteriosa— nunca es la última palabra divina: «En un acceso de cólera escondí mi rostro de ti un instante; pero de ti me apiado con amor eterno, dice tu redentor, Yahveh. Me sucede como en los días de Noé: como juré que las aguas de Noé no inundarían más la tierra, así juro no irritarme contra ti ni reprenderte. Porque las montañas se moverán y las colinas vacilarán, pero mi amor para contigo no se moverá y mi alianza de paz no vacilará, dice quien se apiada de ti, Yahveh» (Is 54, 8-10). Jeremías se pregunta: «¿Estará enojado por siempre o guardará rencor hasta el fin?» (3, 5). Y se responde: «Conviértete, apóstata Israel —oráculo de Yahveh—; no os miraré con rostro airado, pues soy misericordioso —oráculo de Yahveh—; no estaré siempre enojado» (3, 12).

Pablo, más tarde, testifica la intensa esperanza con que los creyentes confían en ser librados de la ira final del juicio mediante la intervención de Cristo «que los libra de la ira venidera» (1 Tes 1, 10), «porque Dios no nos destinó a la ira, sino a que alcancemos la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tes 5, 9). La meditación de la faz «airada» de Dios tiene, pues, múltiples facetas y no es sólo principio de temor sino también de esperanza, sobre todo para los pobres, las víctimas, los oprimidos de la tierra. No se trata solamente del descubrimiento de una necesaria dimensión de justicia, sino también del reconocimiento de la trascendencia divina. A la faz airada frente a los pecadores se une la faz de gracia para el justo y para quien se convierte. La imagen de Dios sólo aparece en toda su pureza cuando se respetan todos sus rasgos, evitando aquel Dios «tapaagujeros» denunciado por D. Bonhoeffer, que no haría otra cosa sino plegarse a nuestras comodidades, convicciones o conveniencias. El Dios auténtico, aunque esté airado, es siempre un Dios salvador. Este mismo pastor protestante, mártir en los campos de concentración nazis, afirmaba que las manos divinas, ya traigan gracia o revelen ira, nunca dejan de ser manos de amor. Y ello aunque le resulte al hombre difícil comprenderlo, sobre todo en el momento de la ira.

La célebre figura de la mujer de Lot ofrece, con aquel su «mirar atrás y convertirse así en estatua de sal» (v. 26), un permanente motivo de reflexión. Probablemente se recurre aquí a un género muy estimado en numerosas culturas, a saber, el de la «metamorfosis» o transformación de hombres en animales o en objetos (recuérdese el poema homónimo de Ovidio o el *Asno de oro* de Apuleyo, la vara de Moisés que se convierte en

serpiente o viceversa, la serpiente que en la *Ilíada* II, 319 se transforma en piedra, o también en las *Transformaciones* de Nicandro, autor helenista que recopiló las narraciones de este tipo de metamorfosis presentes en las leyendas populares). Es asimismo posible que se quiera explicar históricamente (etiología) un promontorio o una incrustación salina en las orillas del mar Muerto, en el que se creía divisar el perfil de una mujer. Todavía en nuestros días, en la carretera costera que lleva a la actual Sodoma, el centro habitado de más baja altitud del mundo (-396 metros), se divisa una columna de sal popularmente llamada «Mujer de Lot»: según el arcediano bizantino Teodosio, y también según las actuales creencias beduinas, la estatua estaría sujeta al influjo de la luna, aumentando y disminuyendo según las diversas fases lunares.

Pero, más allá de estas curiosidades, en la tradición cristiana la mujer de Lot es el emblema de la *nostalgia* del pasado, causa del abandono del compromiso de la fe, ya que ésta es riesgo, avance, progreso. Veamos cómo explica Orígenes esta alegoría: «Lot, que no volvió la vista atrás, representa el sentido racional y el ánimo viril; su mujer, en cambio, representa la carne. Es la carne, en efecto, la que mira siempre a los vicios; es la carne la que, mientras el alma tiende a la salvación, mira hacia atrás a los vicios y busca el placer. Por eso el Señor decía: "Ninguno que ha echado la mano al arado y mira hacia atrás es apto para el reino de Dios" (Lc 9, 62). Y luego: "Acordaos de la mujer de Lot"(Lc 17, 32).» En esta misma línea se mueve, por ejemplo, san Agustín en su *Contra Faustum*: «En la mujer de Lot se representa el género de personas que, llamadas por la gracia de Dios, miran hacia atrás: no hacen como Pablo, que olvida todo lo que queda a sus espaldas y

tiende hacia lo que está delante (Flp 3, 13). Por eso, el Señor mismo dice: "Ninguno que ha echado la mano al arado y mira hacia atrás es apto para el reino de Dios" (Lc 9, 62); y recordó expresamente este ejemplo (Lc 17, 32) para sazonarnos como con sal» (XXII, 41). Y en términos parecidos Beda el Venerable: «La mujer de Lot es figura de quienes, después de haber renunciado una vez al mundo y emprendido el arduo camino de las virtudes, de pronto, con corazón inestable y como de mujer, retornan a los deseos mundanos que habían dejado.»

Es distinta, aunque siempre alegórica, la aplicación del escritor medieval Ruperto de Deutz: «Miran hacia atrás quienes, queriendo reintroducir la circuncisión en el evangelio de Cristo, desean que, junto con la fe en Cristo, sean también necesarias las observancias judías.» Y cita el pasaje paulino de Flp 3, 13-14: «Yo, hermanos, todavía no me hago la cuenta de haberlo conseguido ya [la perfección y el premio]; sino que sólo busco una cosa: olvidándome de lo que queda atrás y lanzándome hacia lo que está por delante, corro hacia la meta, para ganar el premio al que Dios nos llama arriba en Cristo Jesús.» En todo caso, el tema suscitado por este «mirar hacia atrás» tiene también interés desde el punto de vista espiritual. La religión griega, por ejemplo, era una fe nostálgica; toda la salvación se condensaba en la mítica edad de oro, que pertenecía al pasado. El mismo viaje de Ulises es un *nostos*, es decir, un retorno hacia un pasado amado y perdido. «Los verdaderos paraísos son los paraísos perdidos», escribió Proust, cantor de la «búsqueda del tiempo perdido».

Se idealiza así el pasado, transformándolo en una época maravillosa, como gustan hacer los viejos: Leonardo Sciascia observaba que la memoria se hace présbite con la ancianidad, pues recuerda mejor las cosas le-

janas que las cercanas. El protagonista de la novela *El jardín de los Finzi Contini* de G. Bassani confiesa: «Para mí, y no menos para Micol, más que la posesión de las cosas lo que contaba era su recuerdo... Ése era nuestro vicio, el de caminar hacia adelante con la cabeza siempre vuelta hacia atrás.» La memoria embellece el pasado, lo anhela, lo propone como ejemplo, reduciendo así el deseo de la transformación, recortando las alas de la esperanza, bloqueando toda conversión, rechazando toda novedad. Es emblemático el caso de los hebreos del éxodo, que llegan incluso a transfigurar la esclavitud pasada: «¡Cuánto nos acordamos del pescado que comíamos de balde en Egipto, de los pepinos, de los melones, de los puerros, de las cebollas, de los ajos! Ahora, en cambio, nuestro vigor se seca; pues no hay nada de nada, y nuestros ojos no ven más que el maná» (Núm 11, 5-6). El riesgo propio de la fe, la tensión mesiánica característica de toda la Biblia, el crecimiento espiritual y el símbolo de la peregrinación son otras tantas razones que militan contra las paradas y el replegamiento sobre el pasado, contra el mirar hacia atrás. El citado pasaje de Lucas sobre el arado (9, 62) evoca la llamada de Eliseo. De todas formas, a él se le permitió dar un banquete de despedida a sus familiares antes de emprender su misión profética con Elías. Pero Jesús es más radical: la ruptura con el pasado debe ser neta y absoluta. La sentencia citada es, en efecto, la respuesta dada al que le había pedido permiso para ir a despedirse de los de su casa antes de seguirle. Más aún, a quien le ruega poder antes «ir a sepultar a su padre», Jesús le replica paradójicamente: «Deja a los muertos que entierren a sus muertos; pero tú, vete a anunciar el reino de Dios» (Lc 9, 59-60).

Podrá objetarse que la verdad es que la religión bíblica es, ante todo y sobre todo, un «memorial». Pero

no es menos cierto que no se trata nunca de una historia apagada y nostálgica, inerte y melancólica. El llamamiento a «recordar» es manantial de vida para el hoy porque el protagonista del pasado no es un ídolo muerto, sino el Señor de la vida, el Eterno que irradia sobre toda la historia. El futuro bíblico está ya a las espaldas, porque el evento del pasado ha sido como una semilla de eternidad en el tiempo, destinada a florecer por siempre. De ahí que sea correcto afirmar con Rosenzweig que «toda la Revelación se halla bajo el signo del gran "hoy"», el hoy eterno de Dios. Gregorio de Nisa ha forjado una fulgurante expresión: «Recordar lo que vendrá.» La Pascua del éxodo y la de Cristo son hechos del pasado y realidad presente: «santificamos el presente rememorando el pasado» (A.J. Heschel). La fuerza salvífica del pasado tiene así capacidad para abrirse siempre un paso en el presente y hacia el futuro. En la Biblia «preguntar a los tiempos antiguos» no es una operación nostálgica y de archivo. «Evocar el pasado —escribe L. Pozzoli en su obra *¿Vencerá la palabra?*— quiere decir redescubrir el acontecimiento inicial que salvó y que continúa salvando. Evoca la presencia activa del pasado en el presente. Al ser evocadas, las acciones del Señor se realizan aquí y ahora. Relatar aquellos acontecimientos es descubrir, con profundo asombro, el poder de futuro que encierran en sí... Puede decirse, para utilizar una expresión de Hanna Arendt, que el futuro está a nuestras espaldas, o también que hacemos memoria de nuestro futuro.»

La figura de la mujer de Lot se convierte, pues, en exhortación a no hacernos esclavos del propio pasado, a no entorpecer la vida espiritual con lamentos por un pretérito mejor, a no impedir a la conciencia buscar en

vez de aferrarse a las cosas pasadas como a refugio seguro, a no mantenerse en constante nostalgia del seno perdido, donde todo era fácil y asegurado. La fe es peregrinación, riesgo, espera, búsqueda, movimiento, futuro. No rompe con el pasado, pero lo considera como «memorial» cuyo efecto perdura en el hoy, en la espera de la plenitud. No es una memoria apagada, nostálgica, elegíaca, inerte, obsesiva y asfixiante, sino recuerdo creador, fecundo, prospectivo, liberador y estimulante. «Así, pues, también nosotros... corramos con constancia la carrera que se nos presenta, fija nuestra mirada en el jefe iniciador y consumador de la fe: Jesús» (Heb 12, 1-2).

XI

«TOMA A TU HIJO Y OFRÉCELO EN HOLOCAUSTO»
(Génesis 22,1-19)

1 Después de estos hechos, quiso Dios probar a Abraham
y le dijo: «Abraham.» Y contestó: «Heme aquí.» 2 Y Dios
le dijo: «Toma a tu hijo, a tu unigénito, al que tanto amas,
a Isaac, y vete a la tierra de Moriá; ofrécelo allí en holo-
causto sobre uno de los montes que yo te indicaré.» 3 Abra-
ham se levantó muy de mañana, aparejó a su asno, y
tomando consigo a dos de sus criados y a Isaac, partió la
leña para el holocausto y emprendió la marcha hacia el lu-
gar que Dios le había indicado. 4 Al tercer día alzó Abra-
ham los ojos y divisó a lo lejos el lugar. 5 Entonces dijo Abra-
ham a sus criados: «Quedaos aquí con el asno; yo y el niño
nos llegaremos hasta allí, haremos la adoración y luego re-
gresaremos a vosotros.» 6 Tomó Abraham la leña del holo-
causto, y la cargó sobre Isaac su hijo; tomó él en su mano el
fuego y el cuchillo y se fueron los dos juntos. 7 Habló Isaac a
Abraham, su padre, y le dijo: «Padre mío.» Éste contestó:
«Dime, hijo mío.» Y él le dijo: «Llevamos el fuego y la leña.
Pero, ¿dónde está el cordero para el holocausto?» 8 Contes-
tóle Abraham: «Dios se proveerá de cordero para el holo-
causto, hijo mío.» Y prosiguieron los dos juntos. 9 Llegaron
al lugar que le había indicado Dios y edificó allí Abraham
un altar, dispuso la leña, ató a Isaac, su hijo, y lo puso sobre
el altar, encima de la leña. 10 Alargó Abraham la mano
y empuñó el cuchillo para degollar a su hijo. 11 Y en ese

momento el ángel de Yahveh le gritó desde el cielo: «Abra-
ham, Abraham.» Éste respondió: «Heme aquí.» 12 *Él le*
dijo: «No extiendas tu brazo sobre el niño, ni le hagas
nada, porque ahora sé que eres temeroso de Dios, ya que no
me has negado a tu hijo, tu único hijo.» 13 *Alzó Abraham*
los ojos y vio que había un carnero enredado por los cuernos
en la maleza. Llegóse a él Abraham, lo apresó y lo ofreció en
holocausto en vez de su hijo. 14 *Abraham llamó a aquel lu-*
gar Yahveh provee por lo que todavía se dice hoy: «En el
monte Yahveh provee.» 15 *El ángel de Yahveh llamó por se-*
gunda vez a Abraham desde el cielo 16 *y le dijo: «Juro por mí*
mismo —oráculo de Yahveh— que por haber hecho tú
esto, por no haberme negado tu hijo, tu único hijo, 17 *te*
bendeciré copiosamente y multiplicaré tu posteridad como
las estrellas de los cielos y como la arena de las orillas del
mar; tu descendencia se adueñará de las ciudades de sus
enemigos. 18 *Por haberme obedecido tú, todas las naciones*
de la tierra serán bendecidas en tu descendencia.» 19 *Volvió*
Abraham adonde se quedaron sus criados, levantáronse és-
tos, y todos juntos se fueron a Beer Seba. Allí continuó mo-
rando Abraham.

Nos hallamos casi impotentes, con los míseros instrumentos de la exégesis, frente a una página como ésta, que ha alimentado siglos de fe y de arte. Una página poderosa en su sobriedad, en la que la tradición elohísta (con añadidos redaccionales en los v. 15-18) ha formulado su teología de la fe «desnuda», que no tiene otros apoyos que la palabra de Dios. Fe que conoce los abismos de oscuridad, que anda a tientas en busca de un sentido, que choca con el misterio. Fe reconducida a su estadio más puro: aquel terrible y silencioso camino de tres días emprendido por Abraham hacia la cima de la prueba se ha convertido en el paradigma de todo itine-

rario de fe. Es un recorrido tenebroso y contendido, únicamente acompañado de aquella orden terrible: «Toma a tu hijo, a tu unigénito, al que tanto amas, a Isaac, y ofrécelo en holocausto.» Y luego el silencio. Silencio de Dios, silencio de Abraham, silencio del hijo, que una vez tan sólo, con desgarradora ingenuidad, intenta un diálogo fuertemente marcado por el contraste afectivo, señal de la solidaridad humana bajo un cielo tan implacable: «Padre mío... Hijo mío... Dios proveerá, hijo mío.» Cuando retorna el silencio, la acción sacrificial —a la que la tradición judía llamará la *'aqedah* de Isaac, es decir, la «atadura», convirtiéndola en género literario para cantar a los mártires de las persecuciones antisemitas— asume la severidad de un rito en el que cada gesto es anotado con puntillosa escrupulosidad.

¿Hasta dónde se llegará? Se ha creado un clima de tensión espasmódica que sólo se verá superada y resuelta cuando resuene el grito de Dios que rompe, al fin, su silencio, llamando de nuevo al patriarca como al inicio del pasaje: «Abraham, Abraham.» Sólo él podía, en aquel instante, detener a Abraham ante su desesperada obediencia. La fe es reconducida a su estadio más puro, sin apoyos humanos. Aquel hijo Isaac debía morir para que Abraham renunciara incluso a su paternidad y no pudiera contar, para creer en la promesa, ni siquiera con el soporte de la carne y de la sangre, sino sólo con la palabra divina. Por eso le pone Dios delante la destrucción del vínculo padre-hijo. Y por eso mismo, tras la prueba, Abraham recibe a Isaac no ya como hijo, sino como «promesa» divina, como gracia absoluta y pura. Y también por eso, al final, se acentúa, una vez más, la teología de la promesa.

Para que nuestra meditación gane en intensidad conviene preparar también su marco, con la ayuda de

los ojos y de los oídos. El «sacrificio de Isaac» es, absolutamente hablando, uno de los temas predilectos *del arte, de la poesía, de la literatura y de la música* de todos los tiempos. Es también un camino real para actualizar el texto bíblico, para descubrir su prodigiosa capacidad creadora, para hacerlo luminoso de forma total y no sólo a través del análisis exegético-teológico. Así lo ha hecho el gran exegeta alemán Gerhard von Rad, que en una obrita, titulada *El sacrificio de Abraham*, a la que nos remitimos, ha añadido, a la exégesis del texto, las «meditaciones» que sobre el mismo han desarrollado Lutero, el filósofo danés S. Kierkegaard, el filósofo polaco L. Kolakowski y el pintor Rembrandt. El viaje al interior de la historia del arte podría ser mucho más extenso y siempre exultante. Citaremos algunas posibilidades.

En el pórtico norte de la catedral de Chartres (aprox. 1230), Abraham sujeta con la izquierda a Isaac y empuña con la diestra el cuchillo, la cabeza levantada hacia lo alto donde se representa, en un medallón, el carnero. Esta misma tipología reaparece en el grupo *Abraham e Isaac* de Donatello para el *campanile* de la catedral de Florencia (hoy en el museo de Santa Maria dei Fiori). Pero ya en los siglos anteriores se había reproducido muchas veces esta escena, releída, en clave cristiana, siguiendo las huellas de Heb 11, 17-19 (ampliamente desarrollada por los padres de la Iglesia):

> Por la fe, Abraham, puesto a prueba, ofreció a Isaac, y estuvo a punto de sacrificar a su hijo único, aun habiendo aceptado las promesas que se le hicieron: *Por Isaac te vendrá la descendencia;* pues se hacía cuenta que Dios tiene poder incluso para resucitar a alguien de entre los muertos. Por eso, en cierto sentido, de entre ellos recuperó a su hijo.

Brunelleschi y Ghiberti han introducido este tema en las puertas del baptisterio de Florencia. Veronese en una tela del Museo del Prado de Madrid, Tiziano en un dibujo conservado en París, Rembrandt en una tela del 1635 en L'Ermitage de San Petersburgo y en otra de la Alte Pinakothek de Munich, Caravaggio en un cuadro de los Uffizi de Florencia, Tiepolo en un fresco del palacio arzobispal de Udine, son sólo algunas pocas muestras de las numerosas ocasiones en que se ha abordado este tema, cuyos primeros pasos se registran, a finales del siglo III, en las paredes de la catacumba de Priscila en Roma, donde aparece Isaac cargado con la leña del sacrificio. Tal vez la representación más impresionante sea el cuadro de Rembrandt, que muestra a Abraham intentando cubrir con la mano izquierda el rostro del hijo para que no vea ni grite, mientras la derecha, ya alzada para asestar el golpe fatídico, es retenida por el ángel. En nuestros días ha sido Chagall quien ha reanudado, en 1931, este hilo iconográfico con un óleo y una aguada. Vuelve también sobre el tema en la vidriera del ábside norte de la catedral de Metz (1958) y en la de la catedral de Reims (1974), donde Isaac está asociado a Cristo, mientras que en la aguada de 1931 el pintor ha intentado exponer la etapa precedente, la del terrible viaje a Moriá.

A la vista puede sumarse el oído, comenzando por el oratorio *Abraham e Isaac* de Carissimi o el titulado *El sacrificio de Abraham* de A. Scarlatti (1703). Los manuales de historia de la música enumeran una lista interminable de compositores que se han inspirado para sus obras —no siempre excelentes— en la narración de Gén 22, recurriendo a menudo para ello al acertado *libretto* de Metastasio, *Isaac figura del Redentor*. Pueden citarse: L.A. Predieri, G. Bonno, N. Jommelli, G. Torel-

li, J.E. Fuss. Recorren, en cambio, caminos personales M.A. Ziani, incluso el emperador Leopoldo I (1660), F. Passerini, C. de Rossi, M. Edelmann, J.H. Rolle, V. Bellini (abuelo del más famoso Vincenzo), A. Tarchi, los portugueses P.A. Avonado y L.X. Dos Santos, K.D. von Dittersdorf, I. Holzbaner, F. Morlacchi, H. Franke, W.B. Molique, H.W. Nicholl, J. von Lindpaintner, K.A. Mangold, M. Blumner, P. Raimondi, G. Blangini, I. von Seyfried, el maestro de Chopin J. Elsner, etc. Hemos querido citar estos nombres, a menudo olvidados, para mostrar hasta qué punto se ha mantenido esta presencia de forma constante y cómo debería reverdecer en nuestros días. Desearíamos sólo proponer como música de fondo ideal el *Abraham e Isaac* de I. Stravinsky, balada modulada de acuerdo con el texto hebreo de Gén 22 para barítono y orquesta de cámara.

El oído puede acompañarse de la lectura. También por los campos de la literatura se extiende una inmensa genealogía de testigos generados por la gran capacidad poética y espiritual del Génesis. Ya las representaciones sagradas medievales describían la ejemplar obediencia de Abraham y el nexo tipológico del sacrificio de Isaac con la crucifixión de Jesús. El poema épico *yiddisch* del *'Aqedas Yizchok* presenta, en cambio, a Abraham e Isaac ofreciendo resistencia a la tentación de Satanás que, bajo diferentes figuras, intenta inducirlos a rechazar la orden divina, mientras que en el horizonte aparece el Mesías esperado. A partir del siglo XVI se ramifica, bajo diversos títulos, a menudo moralistas o didácticos, una colección de dramas que, aunque de modesto valor, no dejan por ello de ser testimonio de una intensa dedicación al texto. Citaremos tan sólo los nombres de los autores, para rescatarlos, al menos por una vez, del polvo del olvido: H. Ziegler, H. Sachs, J. Schöpper, G. Rol-

lenhagen, J. Schlue, el famoso Calderón de la Barca, el ya citado P. Metastasio, F. Belcari, el croata M.V. Cavcič, el humanista protestante Teodoro de Beza, C. Dedekind, C. Weise, C. Wieland, P. Dumoret, J.C. Lavater, etc. (algunas veces siguiendo el modelo de la *Ifigenia en Áulide* de Eurípides). Aunque la presencia de Gén 22 alcanza su más alto nivel en el *Temor y temblor* de S. Kierkegaard, sobre el que volveremos, también se trata siempre de una proximidad reiterada a los interrogantes de nuestro tiempo.

El sacrificio de Isaac se encuentra en filigrana en *Billy Budd*, novela de H. Melville, célebre autor de *Moby Dick*. También *En busca del tiempo perdido* de M. Proust se inicia con la mención del sacrificio de Isaac: «...No me atrevía a moverme, él estaba todavía ante mí, con su traje de noche blanco bajo el pañuelo de cachemira de la India violeta y rosa que acostumbraba ceñirse a la cabeza cuando tenía cefalalgias, con el gesto de Abraham en el grabado de Benozzo Gozzoli que me había regalado el señor Swann, mientras decía a Sara que debe separarse de Isaac». Pero aquí hay un cambio significativo respecto al texto bíblico: aparece en escena Sara, de modo que para Proust la ordalía de Isaac radica en la separación de su madre. El relato de Gén 22 era uno de los predilectos de W. Faulkner, como se ve en su novela *El oso* (1942); señorea también en la larga composición lírica del poeta hebreo Y. Lamdan titulada *Massada* y se vuelve sobre ella en el poema *Isaac y Abraham* (1963) del poeta ruso J.A. Brodski, Nobel 1987, donde se convierte en parábola para estigmatizar el poder estatal opresivo que sacrifica a todo un pueblo.

Resuenan los ecos de Gén 22 en la *Prière d'Abraham* (1943) del poeta cristiano francés F. Emmanuel. Se lo reelabora, con la intervención del ángel Gabriel,

en la novela *Gaspar, Melchor y Baltasar* de M. Tournier. Había sido utilizado por el poeta inglés W. Owen como parábola para condenar la guerra, a la que se le ofrecen en sacrificio las jóvenes generaciones (*Parábola del viejo y el joven*, 1918); era el tema de la composición lírica *Story of Isaac* (1970) del canadiense L. Cohen. A él se dedica un capítulo («La mirada de Isaac») en la obra *El séptimo día* de G. Calcagno. Ha conocido una excelente reelaboración en la «Noche de Abraham» de I.A. Chiusano, en su obra de matriz bíblica, *Donde el libro sangra.* Se han seguido sus huellas dentro de algunos textos de la literatura moderna en la obra de crítica literaria *Un futuro recordado* de H. Fisch. Ponemos fin aquí a nuestro recorrido literario y cedemos la palabra a un poeta que nos permitirá resumir las mil voces de cuantos se han inspirado en Gén 22 y nos retendrá en el santuario del misterio. Nos referimos a la poesía «Señor mío, amado y cruel» (*O sensi miei...*, Rizzoli, Milán 1990, p. 315-317) de D.M. Turoldo:

Una encina fulminada era el Anciano.
Volaban sobre su frente nubes
como en una cumbre alta y desnuda.
Pero ya sujeto al asno el aparejo,
partió con calma lúcida la leña.
Después, la mano del muchacho
perdida en su gran mano,
se vio su sombra
fluctuar en la alta loma.

Una luz prealbar y lejana le seguía,
una luz rasando el desierto,
blanca, de hoja. En la noche
había pasado como un viento tempestuoso
por todo el rebaño y las tiendas
la nube divina.

¡Oh Anciano! ¿Cómo era la faz de Dios?

¿Tal vez como lienzo de sangre?
¿Como negra roca, como cráter en llamas?
Cien años habías esperado
ver florecer la carne. Y ahora dos veces
el fuego relumbró desde la polvorienta tienda:
con tu esclava y con la mujer amada
que no concebía hijos,
incrédula de su propia sangre.
Dos veces sucedió el milagro:
Ismael, el hijo del llanto
e Isaac, el niño de la risa.

Pero ahora el hijo y la madre del llanto
son arrojados de casa.
El desierto es todavía un solo vagido de hijos
un solo gemir de madres
boca arriba en las dunas y sin fuentes
para la abrasadora sed de su milenaria muerte.

Y ahora te sigue el hijo de la risa,
niño tras el paso del famoso desterrado.
Lleva la leña de la hoguera
que debe incendiar la montaña;
piensa en la caza del búfalo
de poderosos cuernos dorados y ríe;
está impaciente por llegar
a la inmensa piedra.

Y tú caminas cruel y mudo:
¿Qué máscara cubría
tus ojos violentos y las manos locas
y el abismo del corazón donde se habían despeñado
aludes de rocas?

El silencio del último día era divino.
Detrás quedaba pacífico el jumento,
lejanos estaban los siervos, lejana
su madre, las tiendas, los rebaños,
puntos negros en el desierto infinito.

Dulce se arqueaba el día sobre el valle del Innón,
el Cedrón aún salvaje reía bajo el vuelo de los cuervos.
En lo alto una piedra muda, en calavera,
y el cielo un abismo de luz.

¿Cómo te habló la impetuosa Voz, la negra
Voz de la noche negra, discorde y absurda
Voz que te daba y arrebataba
y bebía dentro de tu corazón, la Voz
que te quebrantaba los huesos uno a uno?

«¡Abraham, Abraham!» Y respondiste: «Aquí estoy.»
Tu respuesta embriaga los cielos.

«Abraham vio mi día y se gozó:
si fuerais vosotros hijos de Abraham....»

Así en la blanca iglesia de mi infancia
se contaba el evento. Un carnero
salía de repente de entre las zarzas
y una mano por fin dulcísima cerraba
la luciente hoja cercana a la carne pura.

Sobre la montaña misma
me llevó de niño mi padre...
¡Oh Señor, amado y cruel!

Pero volvamos ya al texto bíblico. Más allá de la alusión «etiológica» al santuario del monte Moriá, que la tradición posterior identificó simbólicamente con la colina de Sión, sede del Templo, y también más allá de la condena explícita de la costumbre oriental de sacrificar niños con ocasión de la inauguración de una casa (los llamados «sacrificios de fundación»), el episodio es una reflexión teológica sobre la fe, expuesta en forma narrativa. Para los estructuralistas, el «centro de gravedad del relato se sitúa en los v. 6-8: ¿podrá la decisión de Abraham resistir a las preguntas del hijo que, en su ingenuidad, atormentan a su amor paterno? Abraham se mantiene firme y supera la tentación... Lo que Dios ha preparado es un sacrificio-en-lugar-del-hijo, si bien implica por parte de Abraham la decisión de sacrificarlo» (R. Lack). Para los análisis psicoanalíticos, como el de H. Linard de Guertechin, lo que se celebra es el con-

traste entre la paternidad tiránica y la filiación: Abraham queda liberado de la ilusoria omnipotencia de la falsa paternidad en virtud de la renuncia a la filiación-posesión, oscuro objeto de su deseo. Al obedecer a Dios, también Abraham recobra su condición de hijo. Para la antropología cultural, representada en las obras de R. Girard, en el sacrificio del carnero se exorciza y se disuelve la violencia social que se produce entre las varias generaciones y entre los componentes de la sociedad. Para los filósofos, son múltiples los posibles sentidos del pasaje bíblico. Kant afirmaba que la orden divina era un engaño diabólico, porque estaba en contradicción con la ley moral del «no matarás». Para el antes citado L. Kolakowski, marxista heterodoxo, la narración sería una parodia de la obediencia a la razón de Estado y a los avales que recibe «en nombre de Dios».

En todo caso, para nosotros sigue siendo central el tema de la *fe*, encarnada en el arquetipo por excelencia, Abraham, «nuestro padre en la fe». Un texto ejemplar y paradigmático sobre la fe, expuesta a innumerables pruebas, pero al fin victoriosa y liberadora. Una fe que entra en conflicto no sólo con la moral normal sino también con la razón: «Abraham creyó y no dudó —escribe Kierkegaard—, creyó algo que estaba en contradicción con la razón.» En algunas páginas fascinantes, el filósofo danés imagina diversos resultados, aparte el descrito por la narración bíblica: Abraham no resiste la prueba y se niega, Abraham duda, Abraham blasfema, Abraham recurre a una solución «racional», y otras varias. El elemento escandaloso del texto radica única y exclusivamente en el hecho de que Dios llega al punto de entrar en contradicción no sólo con la razón, sino también con su propia promesa, es decir, con la fe: una fe que va más allá de sí misma, que se encamina hacia

una pureza absoluta. Una fe que desquicia los sentimientos humanos, como desde siempre se ha puesto de relieve. El gran comentarista rabínico Rashi de Troyes, nacido en esta ciudad de la Campaña hacia el 1040 y muerto en el año 1105, presenta del siguiente modo, en su *Comentario al Génesis* este aspecto «humano», jugando con el mandato divino del v. 2:

«Toma, te ruego» (*na* en hebreo «te ruego»). La partícula *na* expresa una súplica. Dios dice a Abraham: Te lo suplico, supera por mí también esta prueba, no vaya a decirse que las anteriores no eran verdaderas. «Tu hijo»: Abraham objetó: «Tengo dos hijos.» Dios dijo: «El unigénito.» Respondió Abraham: «Éste (Isaac) es el unigénito para su madre y aquél (Ismael) lo es para la suya.» Dios le dijo: «El que amas.» Abraham replicó: «¡Amo a los dos!» Entonces Dios le dijo: «¡Isaac!» ¿Por qué no lo dijo Dios claramente desde el principio? Para no arrojarlo de improviso al desconsuelo.

Pero la prueba va mucho más allá de la dimensión *humana, porque pone en juego la misma promesa divina*, al menos según las leyes de la lógica racional. En realidad, es justamente a través de este despojamiento como Isaac llega a ser la encarnación de la promesa divina. El hijo de la carne y de la sangre desaparece idealmente en el monte Moriá. Abraham debe renunciar a él como había renunciado a Ismael. Lo que ahora tiene ante sí no es ya un simple heredero o un hijo de Sara, ahora es el hijo-don, el hijo «prometido». Pero para recibirlo ha tenido que sacar el cuchillo y hundirlo en su propia paternidad. Renunciando a todo, lo había obtenido todo aquel día tempestuoso de su vida. «Venerable padre Abraham, cuando desde el monte volviste a casa —escribe Kierkegaard— lo habías ganado todo y habías conservado a Isaac. El Señor no te lo había quitado; te sentabas serenamente a la mesa con él, como haces ahora allá arriba por la eternidad.» La obediencia de fe

al fin da paz y, sobre todo, revela que tras el rostro aparentemente cruel de Dios se oculta un proyecto glorioso de gracia. Y el mismo Kierkegaard subraya, con una bella imagen: «Cuando hay que destetar al niño, la madre se pinta de negro el pecho. Sería cruel que el pecho siguiera siendo deseable cuando el niño no puede acercarse a él. Así, el niño cree que se ha cambiado el pecho. Pero la madre es siempre la misma, su mirada está siempre llena de ternura y de amor.»

Llegados a este punto se alcanza ya a comprender que el capítulo 22 del Génesis no es sólo la exaltación de la fe de Abraham sino que es, sobre todo, la *glorificación de Dios*, a través del cual descubre el patriarca el gran don que ha recibido en el hijo: no es sólo la realización de una paternidad humana, sino que es actuación de una promesa trascendente. Se debe renunciar al hijo que Abraham sentía como suyo para obtenerlo y reinterpretarlo como verdadera y pura gracia divina. El hijo Isaac «no es un bien que pueda ser retenido a título de un derecho cualquiera y en virtud de una reivindicación humana. La cuestión que Dios plantea a Abraham es si considera el don de la salvación efectivamente como un don puro y simple» (G. von Rad). «La finalidad del relato no es elogiar a un hombre; se alcanza la meta con una alabanza de Dios» (C. Westermann). No hay aquí un Dios monstruoso sino generoso más allá de toda medida de la comprensión humana. Da, en efecto, a Abraham mucho más que un hijo, «báculo» de su ancianidad; le entrega a aquel a partir del cual iniciará la marcha la historia de la salvación, aquel en quien se revelará la epifanía salvífica de Dios en la historia.

Al someter a prueba, Dios no es tan opresor y absurdo como podría parecer a primera vista. Su lógica,

incluso en aquel momento, es de amor, y la fuerza de la fe de Abraham consiste en haber aceptado aquella lógica, aparentemente cruel e insensata, sin rebelarse, para descubrir al fin cuán fecunda era, cuán benéfica y salvadora. También el escándalo de la muerte de Cristo revela al fin toda la «lógica» del proyecto divino, manantial de salvación y de gloria. Mientras se viven los días de la «pasión», mientras se está en camino hacia el monte Moriá durante los tres días de silencio, el corazón está ciertamente lacerado, la tentación acosa. Pero, al final, el lugar recibirá un nuevo nombre emblemático: será la memoria del «Dios que provee» (v. 14). En la oscuridad de la fe germina la semilla de la gracia divina. Para la carta a los Hebreos la semilla es la resurrección de Isaac, señal de la Pascua de Cristo. El paralelo, como ya se ha dicho, se sitúa en otra trayectoria, pero se arriba al mismo puerto. El escándalo del «sacrificio» de Isaac es igual que el escándalo de la cruz y es también idéntica la meta: la gloria de la promesa se proyecta sobre la gloria de la resurrección. Concluyamos, pues, nuestra meditación de esta página dedicada a la fe del hombre y a la gracia divina, escuchando el comentario «pascual» y cristológico de Orígenes, situado en la estela de Heb 11,17-19.

Abraham, ¿qué pensamientos son, y de qué naturaleza, los que se agitan en tu corazón? Dios ha pronunciado una palabra que quiere poner a prueba tu fe, y ¿qué te dice? ¿Qué piensas? Yo, tan pequeño, soy incapaz de escrutar los pensamientos de un patriarca tan grande; no puedo saber qué pensamientos pudo despertar en él y qué le habrá sugerido a su mente la palabra de Dios que vino para someterlo a prueba, cuando le ordenó sacrificar a su único hijo. Pero nos lo explica el apóstol Pablo cuando dice: «Por la fe, Abraham, puesto a prueba, ofreció a Isaac y estuvo a punto de sacrificar a su hijo único, aun habiendo aceptado las promesas que se le hicieron, pues se hacía cuenta que Dios tiene poder incluso para resuci-

tar a alguien de entre los muertos.» El Apóstol nos revela así los pensamientos de aquel hombre fiel diciendo que desde entonces se comenzó a creer, por Isaac, en la resurrección. Así, pues, Abraham esperaba que Isaac sería resucitado y creía que acontecería en el futuro lo que todavía no se había realizado... Abraham sabía construir en sí mismo una imagen de la verdad futura, sabía que de su descendencia nacería Cristo: aquel que sería sacrificado, víctima más verdadera para todo el mundo, y que sería resucitado de entre los muertos.

XII

«ABRAHAM VINO A HACER DUELO POR SARA Y A LLORAR POR ELLA»
(Génesis 23, 1-16)

[1] La vida de Sara fue de ciento veintisiete años; éstos
fueron los años de la vida de Sara. [2] Murió Sara en Quir-
yat-Arbá, que es Hebrón, en la tierra de Canaán; y Abra-
ham vino a hacer duelo por Sara y a llorar por ella.
[3] Cuando se levantó Abraham de junto a la muerta, habló
a los hijos de Jet, diciéndoles: [4] «Forastero y advenedizo soy
yo entre vosotros; dadme una propiedad sepulcral en vues-
tra tierra para retirar a mi muerta y sepultarla.» [5] Respon-
dieron los hijos de Jet a Abraham, diciéndole: [6] «Escucha,
señor nuestro: Tú eres entre nosotros como un príncipe de
Dios; sepulta, pues, a tu muerta en la mejor de nuestras se-
pulturas. Ninguno de nosotros te negará su sepulcro para
que sepultes en él a tu muerta.» [7] Levantóse Abraham y se
inclinó ante el pueblo de aquella tierra, los hijos de Jet.
[8] Les habló después, diciéndoles: «Si estáis de acuerdo en que
retire a mi muerta y le dé sepultura, oídme e interceded
por mí cerca de Efrón, hijo de Sójar, [9] para que me dé
la cueva de Makpelá, de su propiedad, que está en el ex-
tremo de su campo. Que por el precio de su valor me la
ceda en propiedad sepulcral en medio de vosotros.» [10] Efrón
estaba sentado entre los hijos de Jet; y respondió Efrón, el
hitita, a Abraham, de modo que lo oyeran los hijos de Jet y
todos los que entraban por la puerta de su ciudad, dicién-
dole: [11] «No, señor mío, óyeme: te doy el campo y la cueva

que hay en él; te la entrego en presencia de los hijos de mi
pueblo; entierra a tu muerta.» [12]*Inclinóse entonces Abra-*
ham ante la gente del lugar [13]*y habló a Efrón de modo que*
todos lo oyeron, diciéndole: «Si tú quieres escucharme... Yo
te pagaré el precio del campo; acéptamelo y entonces sepul-
taré allí a mi muerta.» [14]*Respondió Efrón a Abraham, di-*
ciéndole: [15]*«Señor mío, óyeme: La tierra vale cuatrocientos*
siclos de plata. ¿Qué es esto para ti y para mí? Entierra,
pues, a tu muerta.»
[16]*Abraham se convino con Efrón; y pesó Abraham*
para Efrón, en presencia de los hijos de Jet, el dinero que le
había indicado: cuatrocientos siclos de plata de buena ley
entre comerciantes.

Es célebre el final del Cantar de los cantares: «Ponme de sello sobre tu corazón —dice la esposa a su amado—, como sello en tu brazo, pues fuerte es el amor como la muerte, y fiera la pasión como el seol» (8, 6). No obstante, la muerte llega a separar, al menos externamente, incluso a las parejas de esposos felices y enamorados; irrumpe como una ola que arrastra las horas que se vivían juntos, las alegrías que se disfrutaban juntos, las palabras intercambiadas, los secretos compartidos. Abraham se encuentra ante el cuerpo sin vida de su mujer Sara. La escena ha sido reproducida por el pintor M. Chagall en una aguada del 1931 de fuerte intensidad. Ha llegado el momento de tributar a la difunta las honras fúnebres, particularmente importantes y solemnes en el mundo oriental. Es necesario, sobre todo, adquirir una cueva que sirva de sepulcro. Se abre así una verdadera negociación entre Abraham y un vendedor de tumbas, Efrón el hitita, por tanto un extranjero afincado en Canaán, a no ser que «hitita» sea aquí sencillamente un sinónimo usado en la Biblia para designar a

los indígenas cananeos. El contrato se lleva a cabo, como ocurre todavía hoy entre los beduinos, en medio de un aparente intercambio de cumplidos y cortesías, como si se tratara de una donación, no de una compra.

El relato de esta negociación pertenece a la tradición sacerdotal, pero a diferencia del habitual estilo de esta «escuela» teológica, más bien severo, circunspecto y hasta hierático, se advierte aquí la presencia de un particular frescor y de un vivo diálogo, que parece remitir a un pintoresco recuerdo popular. Los tres actos de la narración son rigurosamente paralelos, el ritmo es cada vez más intenso, abundan las insinuaciones y los sobreentendidos, las promesas vagas y sin compromiso, una especie de *minuetto* entre amigos. Al final, como si se tratara de una observación casual dicha al desgaire, se fija el precio, entre una y otra cortesía, con ostentosa despreocupación. Pero la verdad es que la suma distaba mucho de ser una minucia. «La tierra vale cuatrocientos siclos de plata. ¿Qué es esto para mí y para ti?» (v. 15). Se ha cerrado la compraventa: «Abraham pesó para Efrón... el dinero que le había indicado», aun sabiendo que el precio era elevado (v. 16). ¿Cuál es, en la mente del autor bíblico, el sentido primario de este episodio? Su finalidad no es tan sólo resaltar la importancia de la tumba de Sara, que será después la tumba de todos los patriarcas y de sus mujeres excepto Rebeca, todavía hoy día venerada tanto por los hebreos como por los musulmanes, que alzaron allí, en el siglo VII, una monumental mezquita (sobre una basílica bizantina), parcialmente acondicionada en 1967 para sinagoga y a menudo objeto de feroces disputas entre las dos comunidades religiosas.

El sepulcro tiene indudablemente un valor fundamental en las concepciones orientales sobre la vida del

más allá, porque se lo considera como el ingreso en la morada definitiva del difunto. Se entendía, por tanto, que la privación de sepultura era la peor desgracia, porque obligaba al fallecido a errar sin paz, a vagar sin rumbo y ser rechazado y, sobre todo, a quedar condenado al olvido y verse privado de honras fúnebres. Pero en la mente del autor sacerdotal había otra razón, más profunda, para conservar este recuerdo de la vida patriarcal. El sepulcro está, efectivamente, vinculado a la *promesa de la tierra* repetidas veces hecha a Abraham. El patriarca creyó en aquella promesa, que se le había anunciado ya el día mismo de su vocación: «Te daré a ti, y a tu descendencia después de ti, la tierra de tus peregrinaciones, todo el país de Canaán, en propiedad perpetua, y seré para ellos su Dios» (17, 8). Pero, al igual que había acontecido con el don de la descendencia (véase Gén 22), esta fe se ve ahora sometida a una prueba dramática y sacudida por la crisis. Se encuentra en Canaán hasta tal punto «forastero y advenedizo» (v. 4) que no posee ni el espacio mínimo para asegurar el descanso eterno y el recuerdo a la persona amada. No es más que un peregrino, sin morada y sin tierra. ¿Será, pues, pura ilusión la promesa divina?

Es cabalmente la cueva de Makpelá, en torno a la cual se alza hoy la ciudad de Hebrón, a la que los árabes dan el sugestivo nombre de el-Khalid, «el Amigo» (del Señor), es decir, Abraham, la que viene a dar respuesta a esta objeción. Ella es, en efecto, el germen de la realización de la promesa de la tierra, como lo había sido Isaac respecto de la promesa de la descendencia. No durante su vida, pero sí en su muerte, morará Abraham en una tierra suya, no ya extranjera, porque la ha adquirido en el nombre de la promesa. «En su muerte, también los patriarcas son ya herederos, en plena posesión de la tie-

rra, y ya no "forasteros" (17, 8; 28, 4; 36, 7; 37, 1; 47, 9). Una pequeña porción del país prometido —no más que el espacio de una sepultura— era ya de su propiedad, de modo que no se vieron obligados a reposar en suelo hitita (o cananeo), lo que para Israel habría constituido una insoportable desgracia. Además de Sara, aquí serán sepultados a continuación Abraham (25, 9), Isaac (35, 29), Rebeca, Lía (49, 31) y Jacob (50, 13)» (G. von Rad). A partir de este pequeño puñado de tierra crecerá el espacio de la nación futura; en torno al sepulcro de los patriarcas se dilatará la tierra de la esperanza, cantada por el Deuteronomio en el momento de entrar en la tierra prometida después del éxodo de Egipto: «Tierra de torrentes de agua, de fuentes y manantiales que brotan en la llanura y en la montaña; tierra de trigo, de cebada, de viñedos, de higueras y de granados; tierra de olivares, de aceite y de miel; tierra donde comerás el pan sin restricciones y donde no carecerás de nada» (8, 7-9).

El tema de la tierra, que tiene una incidencia particular en la teología del Génesis, nos pone de nuevo ante los ojos la «encarnación» de la religión bíblica, ajena a vagos espiritualismos y empeñada en santificar las realidades terrestres. Hay, junto a la historia salvífica, una auténtica geografía de la salvación. Toda la Biblia está marcada por el gran símbolo de la *'eres,* de la «tierra», considerada a la vez como don divino y como tarea humana (léase especialmente el citado cap. 8 del Deuteronomio, centrado en este símbolo). Si la posesión de la tierra es señal de la fidelidad divina a sus promesas, su pérdida significa la infidelidad de Israel y la presencia del juicio divino: recuérdese la experiencia traumática del destierro babilónico y el mensaje de consolación de Jeremías, Ezequiel y el Deuteroisaías (Is 40-55) justa-

mente sobre el tema del retorno (*šub* en hebreo) a la tierra de los padres, sólo con que se produzca la conversión (otra vez *šub* en hebreo), causa de la restauración (expresada en hebreo con una forma verbal de *šub*). Se puede, pues, afirmar que existe una interrelación de fe y espacio ya anticipada en la promesa patriarcal. El Nuevo Testamento volverá sobre este tema de la tierra, transfigurándolo.

El mensaje neotestamentario ampliará aún más las fronteras de la tierra de la salvación, llevándolas hasta los confines del mundo; las extenderá incluso hasta abarcar todo el cosmos, «para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15, 28). En Pablo es la creación toda la que aguarda la plenitud de la redención con impaciente espera (Rom 8). Pero aquí, la tierra, «santificada» por la Pascua de Cristo es ya una realidad escatológica hacia la que estamos en camino. Según Heb 11, 10 Abraham no tomó posesión de la tierra de Canaán porque «aguardaba aquella ciudad bien asentada sobre los cimientos, de la que Dios es arquitecto y constructor». A modo de espléndido comentario a Sal 95, esta misma carta a los Hebreos (3, 7-4, 11) propone una lectura diferente de la tierra prometida: no es la de los patriarcas y de Israel, sino la del pleno, perfecto y definitivo «descanso» en Dios. Es aquella tierra que heredarán los sufridos (Mt 5, 5), como había anunciado ya el Sal 37, 11: «Los humildes heredan el país y gozan de todo bien.» Bajo esta luz, la «santificación» de la tierra excluye toda sacralización teocrática e integrista, que a veces aflora incluso en el ámbito cristiano y que aparece asimismo en ciertos movimientos sionistas respecto de la tierra de Israel.

El gran hebraísta y estudioso de la mística judía G. Scholem ha escrito a este propósito: «Me opongo,

como algunos otros sionistas, a la confusión entre los conceptos religiosos y los políticos. Niego categóricamente que el sionismo pueda ser un movimiento mesiánico-religioso y que sea lícito utilizar la terminología religiosa para ponerla al servicio de objetivos políticos.» La promesa teológica de la tierra no puede ser usada como documento jurídico para reinvindicaciones territoriales. Esta peligrosa confusión de planos ha conseguido penetrar incluso en algunos movimientos eclesiales que sacralizan el empeño por la tierra, identificando la historia con la escatología, la ciudad terrena con la celeste, la tierra con el cielo, según un proyecto simplista y opresivo de talante teocrático. Pero cuando se afirma la dependencia de las cosas creadas respecto del Creador, cuando se profesa la redención íntegra del ser, no se pretende con ello negar una autonomía específica a las realidades terrenas, tal como enseña el concilio Vaticano II en la constitución *Gaudium et spes:*

Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que, además, responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un orden propio regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios.

Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes

que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, no han faltado algunas veces entre los propios cristianos, actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe (n.º 36).

Más allá del tema de la tierra, la perícopa que hemos leído está claramente dominada por el signo de la *muerte*, del mismo modo que el cap. 17 (también sacerdotal) está sellado por el nacimiento y la vida y el siguiente cap. 24 por el matrimonio. La muerte, huésped inesperado pero indefectible de nuestra existencia, tiene una poderosa presencia en todas las culturas y todas las religiones. Constantemente ignorada por nuestra actual civilización del bienestar, reaparece en todo tramo de autopista, en toda casa, en todo instante, como escribía Horacio en la *Oda IV* del libro I: «*Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas regumque torres*» (v. 13-14). Así es: los pasos de la pálida figura de la muerte resuenan tanto en el tugurio del mísero como en el palacio del rey. Aunque el frenesí y los miedos de nuestros tiempos pretenden desecharla, la muerte es un motivo muchas veces meditado y hasta cantado por la Biblia, que ofrece un estímulo para reflexionar con mayor intensidad sobre esta presencia, ya inscrita en nuestra vida desde el nacimiento. En su célebre diálogo *Fedón* sobre la inmortalidad, Platón escribía: «Todos cuantos aman en verdad la sabiduría meditan continuamente sobre la muerte.» Y Montaigne: «La pre-meditación de la muerte es pre-meditación de libertad. Quien ha aprendido a morir, se olvida de servir.»

Môt tamût, «ciertamente morirás»: esta helada sentencia de Dios (Gén 2, 17) resuena desde la primera hasta la última línea de la Biblia. La muerte física es el signo de la limitación de la criatura. Más aún, es el gran

«símbolo» que une en sí tantas muertes del hombre, la del pecado, la de la soledad, la de la miseria, la de la violencia. Casi todas las páginas bíblicas llevan las estrías de la muerte, que convergen en una muerte suprema, la de Cristo sobre el monte de la «calavera», el monte Calvario. El temor a la muerte está presente en todos los personajes bíblicos, desde Abraham, «que hace duelo y llora» por su esposa muerta. «Hiciste mi vida de unos palmos —dice el suplicante del Sal 39—, mi existencia ante ti como una nada. En total no es más que un soplo cuanto el hombre subsiste.» Y le responde el eco del poeta del Sal 90: «Tú puedes reducir el hombre al polvo... Tú los haces pasar y son un sueño, o como la hierba que nace en la mañana, florece y verdea a la mañana, y a la tarde está ya marchita y seca.» Es el drama de Job y del rey Ezequías que, curado de una gravísima enfermedad, exclama: «El seol no te alaba ni la muerte te celebra... Los vivos, los vivos te alaban como yo hago hoy» (Is 38, 18-19). E incluso Jesús, ante el ángel de la muerte, implora: «Padre, si es posible, aleja de mí este cáliz...»

La palabra de Dios se encarna, pues, también en los miedos y en el sentido de la limitación humana: muchas de las páginas del Antiguo Testamento consideran el más allá como una región espectral, vacía, en la que se lleva una supervivencia fantasmal. Job exclama: «Retírate de mí para que respire un poco, antes de que me vaya, para no volver, a la tierra de tinieblas y de sombras, tierra de negrura y de desorden, donde la claridad parece noche oscura» (10, 20-22). También el antiguo texto egipcio conocido como *Canto del arpista* declaraba lo que luego sería infinitas veces repetido en la historia de la humanidad: «No hay quien venga del más allá y cuente su historia y calme nuestro corazón. Mira, no hay quien haya vuelto atrás...» Pero la palabra de

Dios que nace de la eternidad ayuda al hombre a romper esta frontera oscura y la muestra bajo una luz nueva. Y no es algo que les acontezca sólo a Enok o a Elías, que cruzaron la muerte entrando en Dios (Gén 5, 24; 2 Re 2). Es también el destino de todos los justos que, habiendo vivido en comunión con Dios durante su existencia terrena, son introducidos en y conquistados por la eternidad y la infinitud de Dios. Es significativa a este propósito la profesión de confianza de dos salmistas: «Tú no abandonas mi vida ante el seol, no dejas a tu amado ver la fosa. Tú me muestras la senda de la vida, contigo la alegría hasta la hartura; a tu diestra delicias sempiternas» (Sal 16, 10-11). «Dios rescatará mi vida del poder del seol» (Sal 49, 16).

Ya en los umbrales del cristianismo, el libro de la Sabiduría exalta en plenitud la comunión con Dios más allá de la muerte: «Las almas de los justos están en la mano de Dios, y no las tocará tormento alguno. A los ojos de los insensatos pareció que habían muerto; su salida de este mundo fue tenida por desdicha, y por ruina su partida de entre nosotros; pero ellos están en paz. Pues aunque a los ojos de los hombres fueron castigados, su esperanza está henchida de inmortalidad» (3, 1-4). Pero es en la Pascua de Cristo donde el duelo entre la vida y la muerte llega a su desenlace: «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde, oh muerte, tu aguijón? ¡Gracias a Dios que os da la victoria por nuestro Señor Jesucristo!» (1 Cor 15, 54-57). Cristo, el Hijo de Dios, al penetrar en nuestra mortalidad física y espiritual, la ha quebrantado y fecundado con una semilla de infinitud. Él es la «primicia» de cuantos han muerto y resucitarán, según la famosa imagen paulina. Y por eso mismo, entre los ciudadanos de la Jerusalén esperada descrita en el Apocalipsis, estará siempre ausente la

muerte: «Enjugará toda lágrima de sus ojos, y la muerte ya no existirá, ni llanto ni lamentos» (21, 4). «Estaremos entonces con el Señor» en una comunión de amor y de eternidad (1 Tes 4, 17).

Ángel y monstruo, ser y nada, alba radiante y noche oscura, epifanía y silencio: ésta es la ambigüedad real de la muerte y de su misterio. La muerte es señal *del fin* (o final) de la vida; y lo es también *del fin* (o meta) de la existencia en la que se dan cita las desesperanzas y las dudas, pero asimismo las esperas y las esperanzas. La muerte simboliza estos dos perfiles, la nada y el ser; es síntesis —justamente «símbolo»— de contrarios absolutos. Como ya se ha visto, sobre esta lámina gélida de la duplicidad de sentidos caminaron los pies del mismo Cristo, que gritó: «Padre, si es posible, aparta de mí este cáliz... Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Pero también susurra: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.» La fe traslada el acento a la vertiente luminosa del símbolo, hasta el punto de transformar la muerte en «ganancia», como dice Pablo (Flp 1, 21). Nos gustaría evocar a este propósito dos sugerentes testimonios. El primero es un apólogo de Algazel, místico musulmán del siglo XI, que tiene por protagonista al mismo Abraham que, «cuando el ángel de la muerte vino para apoderarse de su espíritu, dijo: ¿Has visto alguna vez que un amigo desee la muerte de su amigo? Pero el ángel le replicó: ¿Has visto alguna vez a un amante rechazar el encuentro con la amada? Entonces Abraham dijo: Ángel de la muerte, ¡tómame!» Para el creyente, la muerte no es el fin de un amor, sino su celebración.

El segundo testimonio procede de un midrás judío sobre el pasaje del Deuteronomio (cap. 34) que describe la muerte de Moisés. Dios había insuflado en su

criatura el hálito de la vida (Gén 2, 7) y ahora lo absorbe, con un beso, del hombre a punto de morir: «Se oyó en el cielo una voz: Moisés, es el fin, ha llegado el tiempo de tu muerte. Moisés dijo a Dios: ¡Te suplico que no me abandones en manos del ángel de la muerte! Pero Dios bajó del alto de los cielos para tomar el alma de Moisés y le dijo: ¡Cierra los ojos! Así lo hizo Moisés. ¡Pon las manos sobre el pecho y junta los pies! Y así lo hizo Moisés. Llamó entonces Dios al alma de Moisés: Ahora ha llegado el fin, sal sin tardanza del cuerpo de Moisés. Pero ella replicó: Rey del mundo, yo amo el cuerpo puro y santo de Moisés y no quiero dejarlo. Entonces Dios besó a Moisés y tomó su alma, con un beso de su boca. Y luego Dios lloró.» Cesare Pavese nos ha dejado un verso fulgurante pero también trágico, cuando se recuerda su suicidio: «Vendrá la muerte y tendrá tus ojos.» Sólo que, para el creyente, la muerte tiene los ojos de Dios.

XIII

«ISAAC TOMÓ POR MUJER A REBECA Y LA AMÓ» (Génesis 24, 1-8.10.61-67)

[1]*Abraham era ya viejo, avanzado en años; y Yahvéh*
había bendecido a Abraham en todo. [2]*Dijo Abraham a su*
siervo, el más antiguo de su casa, el que administraba todos
sus bienes: «Pon tu mano debajo de mi muslo, [3]*y te haré*
jurar por Yahvéh, Dios de los cielos y de la tierra, que no
tomarás mujer para mi hijo de entre las hijas de los cana-
neos, en medio de los cuales yo habito, [4]*sino que irás a mi*
tierra y a mi parentela, y allí tomarás mujer para mi hijo
Isaac.» [5]*Le dijo el siervo: «Si la mujer no quiere seguirme a*
esta tierra, ¿tendré entonces que llevar a tu hijo a la tierra
de donde saliste?» [6]*Díjole Abraham: «Guárdate de llevar*
allí a mi hijo [7]*Yahveh, Dios de los cielos y de la tierra, que*
me tomó de la casa de mi padre y del país de mi parentela, y
me habló y me juró, diciéndome: "A tu posteridad daré yo
esta tierra", enviará a su ángel delante de ti, para que to-
mes de allí mujer para mi hijo. [8]*Si la mujer no quiere se-*
guirte, quedarás desligado de este juramento; pero de nin-
gún modo harás volver allí a mi hijo.»
[10]*El siervo se dirigió a Aram Naharáyim...* [61]*El criado*
tomó a Rebeca y partió... [62]*Isaac acababa de regresar del*
pozo de Lajay-Roí, pues habitaba en el país del Négueb.
[63]*A la caída de la tarde salió Isaac a pasear por el campo; y,*
alzando sus ojos, vino venir unos camellos. [64]*También Re-*
beca alzó sus ojos, y al ver a Isaac, se apeó del camello [65]*y*
dijo al criado: «¿Quién es aquel hombre que viene por el

campo hacia nosotros?» Respondió el criado: «Es mi señor.» Entonces ella tomó su velo y se cubrió. [66] *El siervo contó a Abraham todo lo que había hecho* [67] *e Isaac introdujo a Rebeca en la tienda de Sara, su madre. Tomó a Rebeca, que pasó a ser su mujer. Y la amó, y así se consoló Isaac de la muerte de su madre.*

C. Westermann escribe, en su glosa «breve» al Génesis (este autor alemán ha dedicado, además, un enorme comentario a este primer libro de la Biblia), a propósito del capítulo 24, del que hemos tomado el principio y la conclusión: «Gén 24 es la narración más larga del Génesis; no hay ningún otro caso en que se cuenten los detalles con tanta minuciosidad. Y, sin embargo, se trata de una historia sencilla: Abraham encarga a su criado que vaya en busca de mujer para Isaac, eligiéndola de entre sus lejanos parientes (v. 1-9). El criado cumple la misión (v. 10-66) y da cuenta de ello a su señor, que ahora es Isaac (v. 67). Se trata, pues, en sustancia, de una información genealógica; es la incertidumbre de la empresa la que introduce un elemento de tensión. La voluntad de Dios asume así un papel determinante en el relato: todo depende de esto, de si Dios hará que la misión tenga un final feliz... Es un relato importante para la historia de la oración en el Antiguo Testamento, en cuanto que en él se muestra que la plegaria es una reacción frente a lo que acontece y que hablar a Dios espontáneamente, a propósito de los acontecimientos, en la súplica y en la alabanza, es la expresión natural de la vida con Dios.» Estas notas condensan la trama literaria y espiritual del relato. A ello debe añadirse el motivo del amor matrimonial, como observa el citado Westermann: «El dolor por la muerte de Sara queda endulzado por la alegría de una nueva co-

munidad (v. 67). Para que pueda arrancar de Abraham una historia no basta con dar a luz un niño (v. 18); se requiere también que dos personas se encuentren en el amor» (*Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989, p. 177-178 y 181).

Volvamos ahora a los detalles del texto, que no han dejado de estimular la fantasía de los artistas. Un motivo frecuentemente repetido es el encuentro de Eliézer con Rebeca junto al pozo: la escena aparece ya en los mosaicos de la catedral de Monreale (siglo XII), y reaparece en el flamenco J. Jordaens (siglo XVII), autor también de un *Sacrificio de Isaac* conservado en Brera, en una tela de N. Poussin realizada en 1648 y actualmente en el Louvre, y en un óleo y una aguada de M. Chagall (1931). En el ciclo de los cuatro frescos sobre Isaac de las Logias Vaticanas (1517-1519), Rafael presenta una Rebeca en actitud melancólica, sentada sobre una roca y apoyada en un árbol, mientras que el Señor se aparece a Isaac para anunciarle una numerosa descendencia. Se remonta al 1761 el primer oratorio, titulado *Rebeca.* No se sabe si la música es de Händel o de su discípulo C. Smith, que lo dirigió. Siguieron después otros, entre ellos B. Pisani, D.F. Hodges, J. Barnaby y un delicado idilio de C. Franck (1881).

De acuerdo con los procedimientos característicos del mundo oriental, es un siervo quien lleva a cabo los tratos para el matrimonio del hijo y heredero del jefe del clan, Abraham. Este extenso relato «yahvista» nos introduce en el mundo vivo y real en el que se encarna la promesa divina. La narración está constantemente salpicada por las súplicas y oraciones del «mayordomo» Eliézer (v. 12-14.27.42-44.48.52), porque sabe que junto al hombre que actúa en la trama de los acontecimientos históricos se halla siempre la presencia amorosa

de Dios que hace «prosperar» y lleva a feliz término toda empresa justa: el verbo «prosperar», «tener éxito», signo de la providencial presencia divina en el suceso, es otro de los estribillos literarios de este pasaje (v. 21.30.42.56). Con su trabajo, el siervo está colaborando en la realización de la línea de la bendición trazada por Dios: si la promesa divina debe continuar su marcha dentro del ámbito de la familia de Abraham, es evidente que la esposa debe proceder del clan del patriarca (la llamada «endogamia»). La historia de la salvación debe prolongarse a lo largo de la línea vital de la familia que ha recibido la vocación divina; en el hijo Jacob-Israel que nacerá de esta mujer depositará el Señor su bendición y su palabra.

El siervo se puso en camino, se dirigió al país de los dos ríos y trajo de allí a Rebeca. Se debe más «oír» que leer el relato de las diversas aventuras del viaje, de las vicisitudes vividas por el criado Eliézer y de las complejas negociaciones nupciales típicas del derecho oriental: sugerimos, pues, la lectura íntegra del capítulo 24. Se trata de una escenografía que está por así decirlo a punto para la representación, prevista en cuatro actos, cada uno de ellos dominado por dos personajes, mientras que puede imaginarse, como telón de fondo, el latido de la vida tribal y familiar cotidiana. Por parte de la familia de la futura esposa la estructura jurídica de la negociación parece correr a cargo del hermano mayor, Labán, responsable en última instancia de la decisión, según una especie de estatuto «fratriarcal». He aquí las cuatro etapas de la narración:

v. 1-10: Eliézer y Abraham
v. 11-27: Eliézer y Rebeca
v. 28-60: Eliézer y Labán
v. 61-67: Rebeca e Isaac

A pesar del ambiente «machista» de la sociedad oriental, que no concede a las mujeres mucho espacio libre para decisiones autónomas, se deja entrever ya la decisión de Rebeca, a través de la breve y madura respuesta del v. 58: «Llamaron a Rebeca y le dijeron: "¿Quieres ir con este hombre?" Ella respondió: "Sí, me voy."» Es aquel «dejar al padre y la madre», abandonando vida, experiencias, relaciones personales, para emprender un diálogo nuevo con el marido, tal como enseñaba la primera página del Génesis (2, 24). Rebeca parte, acompañada de la solemne bendición de los suyos y con un augurio de fecundidad y de prosperidad a través de una descendencia numerosa, hecha de «millares de millares» (v. 60). Todavía hoy día, en los matrimonios de los campesinos y de los beduinos de Palestina, se machaca con los pies, en el umbral de la casa o a la entrada de la tienda, una granada, cuyos granos simbolizan los numerosos hijos augurados a la pareja.

Pero el punto culminante de la narración se halla en la evocadora escena final. Es la hora del atardecer; Isaac está paseando por las estepas del desierto de Judá, con el corazón todavía henchido de tristeza por la muerte de su madre, Sara. Acaba de regresar del pozo de Lajay-Roí (v. 62), donde se había detenido su hermanastro Ismael con su madre Agar (16, 14), y cuyo nombre hebreo tal vez signifique «Para el Vidente que me ve», aludiendo al ángel que se había aparecido en visión y había dado esperanza y vida a los dos, a la madre desesperada y a su hijo. En este pozo se detiene Orígenes para elaborar una de aquellas meditaciones libres con las que entretejió su comentario al Génesis. Escuchémosle:

No se aleja nunca de los pozos, no se aparta nunca de las aguas. Junto a un pozo encuentra Eliézer a Rebeca, y junto a un pozo encuentra Rebeca a Isaac; aquí contempla los primeros rostros, aquí desciende del camello, aquí ve a Isaac, según le indica el siervo. También Jacob irá a un pozo y encontrará a Raquel (Gén 29, 9); y junto a un pozo encontrará Moisés a Séfora (Éx 2, 16.21). ¿No te sientes inclinado a entender estas cosas como dichas en sentido espiritual? ¿Crees que es siempre casual que los patriarcas vayan a los pozos y encuentren allí a sus consortes, junto a las aguas?... Siguiendo al apóstol Pablo (Gál 4, 24), digo que estos hechos son alegóricos y que las bodas de los santos son la unión del alma con el Verbo de Dios: en efecto, quien «se une al Señor, es un solo Espíritu con él» (1 Cor 6, 17). Ahora bien, es cosa cierta que no puede darse esta unión del alma con el Verbo si no es mediante la instrucción de los libros divinos a los que, en sentido figurado, se llama «pozos». Si alguien se acerca a estos pozos y saca agua, es decir, meditándolos alcanza el sentido y la inteligencia más profunda, encontrará nupcias dignas de Dios: su alma se unirá a Dios... También en los evangelios vemos dónde busca descanso el Señor cuando está fatigado del camino: «se había sentado allí junto al pozo» (Jn 4, 6). ¿Ves cómo coinciden las figuras del Nuevo Testamento con las del Antiguo? En el Antiguo se viene a los pozos y a las aguas para encontrar esposas y en el Nuevo la Iglesia se une a Cristo en el bautismo del agua.

Pero volvamos al sentido «literal» de nuestro episodio. Isaac ve perfilarse en el horizonte una caravana de camellos. Intuye que tal vez se trate del cortejo de su futura esposa. El narrador evoca el juego de los ojos: Isaac «alzó los ojos» y vio la caravana, Rebeca «alzó los ojos» y vio a Isaac y al punto se cubre con el velo tras el que ocultaban el rostro las mujeres. Isaac toma de la mano a su esposa y la introduce en la tienda femenina de la tribu, la que había ocupado su madre Sara, mujer de Abraham: de ahora en adelante será Rebeca la «princesa» del clan. Salta ya la chispa del amor y es bellísima la sobria anotación final, que hace de esta página un texto de *espiritualidad matrimonial* (de ahí que se la incluya en el Leccionario del matrimonio): «Se consoló

de la pérdida de su madre.» Ha aparecido en el horizonte de su vida su mujer, «carne de su carne y hueso de sus huesos», una nueva alegría, una plenitud que sustituye todo vacío afectivo, una paz que sacia todas las ansias.

La soledad de este hombre, Isaac, su tristeza, sus amarguras, quedan borradas por la presencia de su mujer, por aquel rostro que le mira tiernamente tras el velo, como dirá el Cantar de los cantares. El abrazo en la tienda nupcial disolverá el grumo del dolor y el hielo del aislamiento. «¡Tú eres bella, amiga mía, tú eres bella —exclama el esposo en el Cantar—; tus ojos son palomas a través de tu velo!» (Cant 4, 1). Y la esposa: «Te llevaría, te introduciría en la casa de mi madre, y tú me enseñarías» (8, 2). Casi como un comentario ideal de la historia de amor de Isaac y Rebeca a la luz de la vicisitud eterna de Adán y Eva, escribía el poeta místico hebreo andaluz Judá el Levita (1075-1141): «Mira la soledad del esposo; corre, oh hermosa, a hacerle compañía; no es bueno que el hombre esté solo, son felices las parejas enamoradas. Ha llegado el tiempo del amor que une ahora a los dos esposos.»

Es el amor el que da sabor a toda la existencia. Cuando el cielo está cubierto de nubes —afirmaba el escritor francés P. Claudel— la superficie de los lagos es aplanada y metálica; cuando brilla el sol, se transforma en un espejo admirable de los colores del cielo y de la tierra. Así es la vida del hombre cuando se enciende el amor: el panorama es el mismo, el trabajo monótono, la ciudad alienante, los días anónimos; pero el amor lo transfigura todo y entonces todo se ama y todo se ve con otros ojos. En el Génesis son numerosas las historias matrimoniales, a veces descritas con pinceladas pintorescas (recuérdense las vicisitudes amorosas de Jacob

y Raquel). El arquetipo es la pareja original, vista como «imagen divina» (1, 16.28) justamente en virtud de su fecundidad, que la hace semejante al Creador. Es siempre un amor que entiende la corporeidad como «muy buena» (1, 31), es decir, como creada por Dios y adaptada al hombre, según la antigua sentencia tradicional «*corpus est de Deo*», «el cuerpo viene de Dios».

Pero la sexualidad, por sí sola, es ciega, física, animal. El hombre puede en el sexo intuir y exaltar el *eros*, es decir, la fascinación de la belleza, la armonía de la criatura. Pero en el *eros* los dos seres siguen siendo todavía un poco «objeto», externos el uno al otro. Sólo en un grado ulterior, el del amor, se abre la comunidad plena, la donación recíproca que transfigura tanto la sexualidad como el *eros*. Y sólo los seres humanos pueden alcanzar esta perfección en la que florece la intimidad, en la que el diálogo es total, en la que domina la actitud del agradecimiento. «Mi amado es para mí y yo soy para él» (Cant 2, 16). Nuestro texto es la exaltación de este nivel luminoso que debería reflejarse de particular manera en las parejas cristianas, cuyo amor está sellado por el mismo Dios en el sacramento nupcial. Como declaró en 1984 Juan Pablo II en una de sus catequesis sobre el Cantar de los cantares, es «casi imposible que una persona se apropie y se adueñe de otra. La persona es algo que supera todas las medidas de apropiación y de dominio, de posesión y de satisfacción». Sólo el don libre de persona a persona —proseguía el pontífice— puede superar, en el amor, esta imposibilidad de apropiación. La verdadera posesión se obtiene, paradójicamente, con la entrega recíproca y el desprendimiento de sí: «Quien pierde su vida, la encontrará.»

XIV

«ASÍ MENOSPRECIÓ ESAÚ EL DERECHO DE PRIMOGENITURA»
(Génesis 25, 29-34)

[29] *Cierta vez, mientras Jacob preparaba un guiso, llegó Esaú del campo, muy desfallecido.* [30] *Dijo Esaú a Jacob: «Déjame engullir ese guiso rojo, que estoy desfallecido.» Por eso se le dio el nombre de Edom.* [31] *Jacob respondió: «Véndeme ahora mismo tu primogenitura.»* [32] *Dijo Esaú: «Estoy que me muero. ¿De qué me servirá el derecho de primogenitura?»* [33] *Le dijo Jacob: «Júramelo ahora mismo.» Y él se lo juró y vendió a Jacob su primogenitura.* [34] *Dióle entonces Jacob pan y el guiso de lentejas. Esaú comió y bebió; luego se levantó y se fue. Así menospreció Esaú el derecho de primogenitura.*

Con la noticia de la muerte de Abraham (25, 7-11) se inicia el ciclo de narraciones en las que aparece, casi de inmediato, como protagonista, Jacob. A pesar del relieve de su figura en la vida de Abraham, Isaac es en la práctica tan sólo el anillo de conexión entre su gran padre y su célebre hijo. Rebeca tuvo dos gemelos: en un oráculo poético (25, 23) se anticipaba la hostilidad, ya desde el seno materno, entre los dos hermanos y sus tribus respectivas. Es la prefiguración «etiológica» de las guerras entre Edom e Israel, que fueron una constante de la antigua historia hebrea. El primero en salir del seno fue Esaú-Edom (según la etimología popular «rojo», a causa del color de su pelo, 25, 25-26); pero su

hermano le tenía asido el talón con la mano, de donde el nombre de «Jacob», que significaría, siempre según esta etimología bíblica popular, «el suplantador». Tenemos ya, pues, los elementos indispensables que constituyen la base de nuestro relato. El «rojo» de las lentejas y el acto con el que Jacob «suplanta» a Esaú en la primogenitura están como «escenificados» en una breve narración, tal vez inicialmente autónoma, destinada a explicar el sentido del oráculo precedente, dirigido a Rebeca: «Dos naciones hay en tu seno y dos pueblos saldrán de tus entrañas; el uno será más fuerte que el otro, y el mayor servirá al menor» (25, 23).

En nuestro texto se describe a Esaú con pinceladas poco menos que caricaturescas: se trata de un individuo rústico, de lenguaje brutal, de pocas luces. Jacob, en cambio, es calculador, astuto, previsor y prudente. Esaú desprecia su dignidad de primogénito y no tiene reparos en venderla para satisfacer una necesidad instintiva como es el hambre. A él lo único que le interesa es la comida, las cosas inmediatas. Con todo, Jacob le exige un juramento, quiere caminar sobre seguro y dar incluso validez jurídica a la operación que está llevando a término. Tras las dos figuras se divisan en filigrana dos tipologías socioculturales, las del pastor y el cazador. C. Westermann observa con razón: «El relato se refiere a la rivalidad entre dos clases; en él hablan el triunfo y el sarcasmo del pastor, que se afirma y se burla del rústico y tonto cazador, habla la autoconciencia de una cultura emergente. Es, en todo el conjunto de las narraciones patriarcales, el único testimonio histórico-cultural en el que, con mirada retrospectiva, se contempla, desde el punto de vista de la cultura de los pastores nómadas, la forma cultural más antigua de los cazadores y recolectores, una de las manifestaciones culturales más antiguas

de la humanidad, de la que existen testimonios en toda la tierra.»

En todo caso, la escena de las «lentejas» posee una gran fuerza folclórica y sus manifestaciones pictóricas aparecen desde fechas muy tempranas, empezando por las miniaturas del «Génesis» de Viena (siglo VI), en las que se representa a Esaú con una liebre a las espaldas e inclinado hacia el plato de lentejas de Jacob. Murillo y Rembrandt volverán sobre este mismo tema: este último pintó además la escena siguiente, en la que Isaac se niega a darle su bendición. Tampoco han faltado las descripciones literarias del odio entre los dos hermanos a partir del medievo, época en la que Jacob se había convertido en símbolo de los cristianos justos, herederos de la promesa despreciada por los «impíos judíos». Los dramas humanistas de H. Sachs y N. Updall dieron una interpretación extravagante a la figura de Jacob: para estos autores encarnaría al protestante auténtico, en oposición al pagano y «papista» Esaú. Aparte ciertos productos marginales, como los dramas de C. Weise (1695) y W. Schäfer (1896), son interesantes dos obras modernas. La primera es un drama en verso de R. Beer-Hofmann, *El sueño de Jacob*, que el escritor austríaco (1866-1945) publicó en 1918. Al enterarse de que le ha sido arrebatada la bendición, Esaú jura vengarse, pero su flecha sólo alcanza al cordero que Jacob tiene en los brazos. La lucha entre los hermanos enfrentados refleja la tensión entre las fuerzas primordiales: Edom está todavía sumergido en la oscura sordidez de la naturaleza, mientras que Jacob personifica el poder divino del Logos.

La otra obra, *Esaú y Jacob*, del escritor brasileño J.M. Machado de Assis (1839-1908), es una novela publicada en 1904. Bajo los dos hermanos bíblicos se

oculta una pareja de hermanos gemelos cuyo odio mutuo es radical e implacable. Como se ve, también aquí las figuras del Génesis se transforman en modelos de vida vigentes en todas las etapas de la historia humana. Son, además, modelos de diversas sensibilidades religiosas. Ya hemos visto cómo la óptica interpretativa medieval partía de una posición antijudía fundada en una aplicación incorrecta de un pasaje paulino, donde lo que se exalta en realidad es la libertad de la gracia divina, que no sigue necesariamente las líneas genealógicas de la primogenitura.

> Rebeca concibió de uno solo, de nuestro padre Isaac. Pues bien, cuando los dos niños no habían nacido todavía ni habían hecho nada, bueno o malo —a fin de que quedara en pie el propósito de Dios en su libre elección, la cual no depende de las obras, sino del que llama—, se le dijo a Rebeca: «El mayor será siervo del menor.» Así está escrito: «Amé a Jacob, y a Esaú aborrecí.» ¿Qué diremos, pues? ¿No habrá en Dios injusticia? ¡Ni pensarlo! Porque a Moisés le dice: «Tendré misericordia de quien yo quiera tenerla, y me apiadaré de quien yo quiera apiadarme.» Así, pues, no depende del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que es el que tiene misericordia (Rom 9, 10-16).

Y, sin embargo, Procopio, uno de los primeros autores de «cadenas» de citas de los padres, afirma sin vacilaciones que el episodio bíblico de las «lentejas» debe ser considerado como «tipo de las relaciones entre los judíos y los cristianos, según el modelo del anterior relato de las tensiones entre Isaac e Ismael» (21, 10-13; cf. Gál 4, 22-31). En el medievo la aplicación se hace espiritual y moral y se fundamenta aduciendo la carta a los Hebreos: «Que no haya algún fornicario o profanador, como Esaú, que por un solo plato de comida vendió su primogenitura. Pues bien sabéis que, después, cuando se empeñó en heredar la bendición, fue rechazado, ya que, por más que la solicitó a lágrima viva, no logró un

cambio de parecer» (12, 16-17). Esta misma estela seguirán más tarde los reformadores. Lutero escribe: «Esaú sólo piensa en el vientre y rechaza como insignificante la promesa... mientras que Jacob sabe que las cosas sacras son preparaciones para la vida futura y por eso la tiene en gran estima y anhela poseerla.» Y Calvino: «¿Cómo es que Esaú pone en venta su primogenitura, si no es porque carece del Espíritu de Dios y sólo siente la tierra? ¿Y cómo su hermano Jacob renuncia a su comida, si no porque, guiado por el Espíritu Santo, se alza por encima del mundo, aspirando a la vida celeste? Es preciso destacar la estupidez de Esaú, que no vacila en vender su primogenitura interponiendo el nombre de Dios mediante juramento: es tan esclavo de su vientre que pone a Dios por testigo de su propia ingratitud.»

El relato de la cesión de la primogenitura nos encamina hacia una reflexión que puede deslizarse también a lo largo de la trayectoria ética indicada por la tradición: a menudo el hombre desquicia *el orden de los valores*, lo subvierte, lo perturba, lo pervierte. La moralidad (y también la felicidad) consiste en saber seguir un orden jerárquico correcto. A partir de esta jerarquía de valores deben planificarse las acciones, que muchas veces implican una serie de paradas y avances progresivos. Pero el hombre tiene prisa, lo quiere todo y al instante, como Esaú, o como decían, no hace aún mucho tiempo, las pintadas en las paredes de las ciudades. Una de las leyes primarias del espíritu pide que seamos «contemporáneos» de la evolución de nuestra propia madurez interior, sin sacudidas, sin deseos insensatos, sin saltos bruscos. Pero hay una segunda ley, no menos capital: el orden ha de ser correcto, pues en caso contrario en vez de avanzar se retrocede, del espíritu se pasa a

las cosas, de la promesa se precipita sobre las «lentejas». El horror más común y devastador consiste en poner las cosas en el vértice de la escala moral. La perenne polémica bíblica contra los ídolos nos señala la insensatez de este esquema, tan amado por nuestra sociedad consumista.

«Los que fabrican ídolos son como ellos» (Sal 115, 8). «Al que se apacienta de ceniza un corazón extraviado lo seduce. No salvará su vida, pues no dice: "¿Es que no hay mentira en mi diestra?"» (Is 44, 20). Pablo denuncia «con lágrimas» a aquellos «cuyo fin es la perdición, cuyo Dios es el vientre y cuya gloria se funda en sus vergüenzas: son los que ponen sus sentidos en lo terreno» (Flp 3, 19). «Estos tales no sirven a Cristo, Señor nuestro, sino a sus propios bajos apetitos» (Rom 16, 18). El retrato que el Apóstol traza de los cretenses como «vientres perezosos» (Tit 1, 12) podría aplicarse igualmente a nuestra sociedad, cada vez más sensual, vulgar, egoísta, condicionada por motivos comerciales y por la imagen exterior. Y, sin embargo, es bien sabido que, al cabo de un cierto tiempo de ilusión, lo que surge de una escala de valores centrada en las cosas no es sino amargura, tristeza, rabia, violencia. Más aún, a veces se llega a tener la sensación de haber sido estafados por la vida y de ahí la facilidad con que hay gente que se precipita en las drogas, la indiferencia, la bestialidad e incluso el suicidio. El grito violento que Esaú lanza, entre gemidos, contra el cielo (27, 38), al darse cuenta de su absurda elección, es un poco el emblema y la síntesis de tantos fracasos existenciales vinculados a un absurdo enfoque de los valores.

Ninguna cosa finita puede apagar el deseo humano, porque éste es infinito, como cabría imaginar jugando con la etimología de la palabra latina *desiderium*, ser u

obtener algo *de sideribus*, «de las estrellas». El hombre es deseo infinito y de lo infinito, y por eso puede amar y ser amado infinitamente. Las cosas, en cambio, son finitas, limitadas, no alcanzan a saciar nuestra hambre y nuestra sed interiores. El célebre aserto agustiniano —«*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*» (*Confesiones*, al comienzo y en XIII, 38, 53)— es el símbolo fulgurante de esta situación existencial de los seres humanos. Sólo se alcanza la paz cuando el corazón obtiene un objeto proporcional para amar: y siendo infinito el deseo, es a Dios a quien buscamos y de quien tenemos necesidad, porque sólo él es el amor infinito. No se trata de un objeto fluido y evanescente, como parece insinuar una cierta espiritualidad que crea una oposición artificiosa entre las cosas y Dios. En una jerarquía correcta de valores también las cosas tienen su puesto y su función. La misma sabiduría bíblica habla de los temas cotidianos de la vida, del alimento, de las elecciones concretas; la revelación divina pasa a través de los pequeños y los grandes acontecimientos de la historia. El escritor francés A. de Saint-Exupéry afirma en *Ciudadela* que «es necesario que Dios nos sea más real que el pan en que hincamos los dientes».

Sólo cuando se acierta a poner en orden los valores se consigue gozar también de las cosas y de los pequeños acontecimientos de la existencia. Porque entonces, en efecto, se colocan en un cuadro armónico y no se malversan: las lentejas retienen todo su valor de sabroso alimento, sin que ello suponga que se les conceda más valor que a la dignidad de la persona, sellada por la promesa. El deseo frenético quiere lo que es más inmediato y, al parecer, más gratificante. En cierto sentido lo quiere todo, pero de una manera desordenada y, al fin, sólo se queda con un puñado de lentejas. Estamos cons-

tantemente obligados a elegir y a graduar nuestras elecciones, y esto no sólo entre cosas buenas y malas, sino dentro del conjunto de cosas buenas. La felicidad no se encuentra en la inmediatez y ni siquiera en la acumulación, sino en el orden de los deseos y de los valores que se deben conquistar. Más aún, Jesús afirma que cuando se busca el bien supremo, todo lo demás fluye de forma espontánea: «Buscad el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6, 33).

XV

«QUE DIOS TE DÉ EL ROCÍO DEL CIELO Y LA FERTILIDAD DE LA TIERRA» (Gén 27, 26-30.32-35.38-40)

26 *Díjole Isaac, su padre: «Acércate y bésame, hijo*
mío.» 27 *Él se acercó y lo besó. En cuanto olió Isaac la fra-*
gancia de sus vestidos, lo bendijo, diciendo:

«Mira, el olor de mi hijo
es como la fragancia de un campo
al que ha bendecido Yahveh.
28 *¡Que Dios te dé, pues, el rocío del cielo*
y la fertilidad de la tierra,
abundancia de trigo y de mosto!
29 *Sírvante los pueblos,*
prostérnense ante ti las naciones.
Sé señor de tus hermanos,
inclínense ante ti los hijos de tu madre.
Malditos sean los que te maldigan,
benditos sean los que te bendigan.»

30 *Apenas acabó de bendecir Isaac a Jacob y casi en el*
momento mismo en que éste salía de la presencia de Isaac,
su padre, llegó Esaú, su hermano, de su cacería.

32 *Díjole Isaac, su padre: «¿Quién eres tú?» Él respon-*
dió: «Yo soy tu hijo, tu primogénito, Esaú.» 33 *Estremecióse*
entonces Isaac con un estremecimiento sobremanera grande
y dijo: «¿Quién es entonces el que apresó la caza y me la ha
traído? Yo he comido de todo antes que tú vinieras, después
lo bendije, y bendito está.» 34 *Al oír Esaú las palabras de su*

padre, lanzó un grito muy fuerte y amargo, y le dijo: «Ben-
díceme también a mí, padre mío.» [35] *Isaac contestó: «Vino*
tu hermano con engaño, y se ha llevado tu bendición.»
[38] *Dijo Esaú a su padre: «¿No tienes más que una ben-*
dición, padre mío? Bendíceme también a mí, padre mío.»
Y Esaú rompió a llorar a gritos. [39] *Entonces, Isaac, su pa-*
dre, habló y le dijo:

«Lejos de la fertilidad de la tierra
será tu morada
y lejos del rocío que cae de los cielos.
[40] *Vivirás de tu espada*
y a tu hermano servirás.
Mas tan pronto como intentes ser libre
arrojarás su yugo de tu cuello.»

Este cap. 27, del que hemos tomado algunos extractos para nuestra reflexión, atribuido por M. Noth al Yahvista, por H. Gunkel a dos tradiciones o documentos, y por C. Westermann a una antigua tradición independiente, resulta un tanto embarazoso leído con nuestros actuales criterios morales. Jacob, cuyo nombre, como ya hemos visto, es ya en sí mismo, según la etimología popular, todo un compendio («el suplantador»), consigue hacerse, mediante una hábil estratagema, con la investidura oficial de la primogenitura que ya había acaparado antes explotando astutamente la rusticidad de su hermano mayor Esaú (véase la lectura anterior). Como es sabido, la primogenitura implicaba importantes ventajas socioeconómicas y de hecho la narración tiende a subrayar la inversión de los destinos de los dos hermanos justamente a través de la investidura representada por la bendición paterna. El episodio está cruzado por la tensión de dos sensaciones opuestas: el silencio que encubre las maquinaciones del engaño pin-

torescamente perpetrado por el joven Jacob, con la complicidad de su madre Rebeca, frente al anciano y casi ciego Isaac, y la subsiguiente violentísima reacción final de Esaú, el primogénito engañado, acompañada del aterrado estremecimiento de Isaac (v. 33: «se estremeció con un estremecimiento sobremanera grande»; v. 34: «Esaú lanzó un grito muy fuerte y amargo», como dicen, literalmente, los dos lugares en hebreo).

Aunque fijaremos nuestra atención tan sólo en algunos puntos concretos del texto, sugerimos, tanto en este como en otros casos, la lectura íntegra de la narración, que tiene en sí una vigorosa unidad. De acuerdo con una constante de los capítulos 12-50 del Génesis, aparecen implicadas todas las relaciones familiares y tribales: padre-hijos, madre-hijos, hermanos entre sí, padre-madre. He aquí la trama del pasaje, construida según una secuencia de cinco cuadros muy simples y, a la vez, muy dramáticos:

v. 1-5: Isaac y Esaú
v. 6-17: Rebeca y Jacob
v. 18-29: Isaac y Jacob
v. 30-40: Isaac y Esaú
v. 41-45: Final del drama

Es significativo el hecho de que el centro de la narración esté ocupado por la bendición, con su eficacia creadora: no puede ser discutida ni anulada, porque procede del mismo Dios. El hombre es tan sólo mediador; tiene, además, la función de ser el testamento familiar, a través del cual se transmite el patrimonio material y moral de padres a hijos. Pero antes de centrarnos en las dos bendiciones, la de la primogenitura destinada a Jacob y la «de reserva» obtenida por el enfurecido Esaú, intentaremos captar el sentido global

del relato. En sus orígenes, tenía la misión de exaltar, mediante una descripción pintoresca, la supremacía de Israel (Jacob) frente a la tribu tradicionalmente hostil, la de los edomitas, de la que Esaú-Edom sería el fundador. Podemos hablar, pues, de una etiología nacionalista, en la que se deja entrever el orgullo del Israel vencedor.

No obstante, este enfrentamiento tribal y político adquiere una luz distinta cuando se lo encuadra, como ocurre de hecho, en la línea teológica de la bendición patriarcal. Ahora, el autor bíblico se olvida del comportamiento ambiguo y moralmente discutible de Jacob, pone asimismo entre paréntesis el primado intelectual de Israel sobre las restantes naciones —temas fundamentales en la génesis de esta perícopa— y se limita sólo al resultado: Jacob, el menor, el débil, el personaje más frágil comparado con el poderoso cazador Esaú, es elegido por Dios para continuar la línea de la bendición, es decir, la historia de la salvación. Dios escribe derecho a través de las líneas torcidas de los hombres, según el popular aforismo del famoso obispo y escritor francés Bossuet. El Señor aprovecha las situaciones humanas, a menudo plagadas de miserias, para llevar a cabo sus designios. Comienza así a tomar cuerpo un tema de gran peso en toda la teología bíblica, a saber, el del «menor» elegido por Dios para ocupar el puesto del que debería ser el «primero» según los criterios humanos. Se pudo ya entrever este comportamiento divino en el caso de la exclusión de Ismael, que, después de todo, era el primogénito de Abraham según todas las normas jurídicas orientales. Tendremos ocasión de volver sobre este tema más adelante, y será el centro de nuestra meditación, cuando estudiemos la bendición de Efraím y Manasés por parte del anciano Jacob (48,

14-20), una especie de extraña reedición del episodio actual.

Nos detendremos ahora en dos temas, ambos vinculados a la bendición, que constituye el núcleo de todo el relato, como ya hemos tenido ocasión de decir. El primero de ellos se encuentra en la armazón misma de la bendición que, como es sabido, tiene su objeto y su campo de verificación justamente en la fecundidad y la fertilidad. En los dos textos de bendición, el destinado a Jacob (v. 27-29) y el «nómada» de Esaú (v. 39-40), aparece la importancia simbólica de la *naturaleza*. La bendición de Jacob tiene fuertes connotaciones pastoriles y sedentarias y subraya módulos arcaicos de los que ahora tenemos mejor conocimiento gracias a los descubrimientos de Ugarit (Siria), que sacaron a la luz, en los años treinta, una rica documentación literaria cananea: «El olor de mi hijo es como la fragancia de un campo al que ha bendecido Yahveh. Que Dios te dé, pues, el rocío del cielo y la fertilidad de la tierra; abundancia de trigo y de mosto» (véase, en cambio, la bendición reservada a Abraham en Gén 22, 17-19). Mediante una imagen muy pintoresca se compara el olor del hijo con el aroma que exhala un campo fértil y bien regado. Se unen en armonía el cielo y la tierra; desciende de lo alto el rocío, particularmente abundante en Palestina (Sal 133, 3), y la tierra responde con la frescura de la campiña y las suaves ondulaciones de las amplias extensiones de mieses.

Es, en cambio, áspera, y al borde mismo de la subsistencia, la vida del cazador nómada Esaú, y así lo sanciona la bendición: «Lejos de la fertilidad de la tierra será tu morada y lejos del rocío que cae del cielo. Vivirás de tu espada...» (v. 39-40). Se extiende ante Esaú la estepa de Judea, árida, mordida por la dentellada de la

sed. Con todo, es posible convertirla en una morada por cuyos páramos discurre el nómada a la caza y en libertad. No olvidemos que a menudo la Biblia está recorrida por temblores nostálgicos ante la vida dura, pero seria, del desierto, tal como la habían experimentado los padres. Así, pues, también esta bendición «menor» encierra un aspecto positivo. Las dos reconducen a un sentido vivo de la naturaleza, un sentido que habíamos perdido y ahora comenzamos a recuperar, aunque más de una vez con excesiva retórica «verde», con ingenuidades panteístas, con rimbombantes declaraciones de movimientos en realidad bien acomodados en la estructura urbana industrial que pretenden denostar. Meditaremos a continuación, con un cierto margen de libertad, sobre el sentido bíblico de la naturaleza, deteniéndonos más en concreto en el Antiguo Testamento sapiencial y salmista, que es el horizonte más atento a esta dimensión cósmica.

«Partiendo de la grandeza y hermosura de las criaturas se contempla por analogía a su hacedor.» Esta formulación, de cariz «filosófico», presente en Sab 13, 5 delinea de manera ejemplar la visión bíblica del universo, entendido como realidad «creada», nunca como pura y simple «naturaleza». La Biblia no contempla el horizonte cósmico como un idilio de Teócrito o con talante romántico. El acto creador, como enseña la solemne profesión de fe del «Gran Hallel», el Sal 136, 5-9, es la primera intervención salvífica del Señor, es una epifanía divina. Pero puede convertirse también en palabra de alabanza en labios humanos. Es a modo de un pergamino extendido en el que es posible leer un mensaje divino y es también la partitura de un canto de acción de gracias del hombre. Como dice el espléndido autohimno de la Sabiduría creadora de Prov 8, 22-31, la creación es una obra

maestra que Dios produce «danzando», deleitándose como un artista. Pero es asimismo el lugar de la vida humana en el que el creyente, como peregrino asombrado ante tantas maravillas, exclama: «Por mucho más que dijéramos, no llegaríamos al cabo. El resumen del discurso es: "Él lo es todo"» (Eclo 43, 27).

Hay, pues, una revelación divina en la naturaleza. La extraordinaria cabalgata a los misterios del ser a que obliga Dios a Job al final del libro (caps. 38-41) desemboca en el descubrimiento del misterio divino, de su «lógica» trascendente, que consigue dar sentido, unidad y armonía al mar tempestuoso y a la tierra firme, a las campiñas y a los desiertos, al alba y al ocaso, a las nieves y al calor, a la leona y al cuervo, a las gamuzas parturientas y al búfalo impetuoso, a la avestruz cómica y al águila solemne, al monstruoso Behemot y al terrorífico Leviatán... Ante las lluvias primaverales, el fiel de la Biblia contempla el paso del «Caballero de las nubes», como se llamaba en Canaán a la divinidad de la fecundidad, ahora sustituida por YHWH, que con su carro de las aguas riega la tierra y hace germinar el verdor de las campiñas: «Tú visitas la tierra y la haces fértil, la enriqueces de mil formas, rebosando de agua tus ríos caudalosos. Cuando quieres sacar trigo, la aprestas para ello. Le saturas los surcos de humedad y le allanas la gleba; con chubascos la ablandas y bendices sus gérmenes» (Sal 65, 10-11). Pero el texto que más sintéticamente ilustra el tema de la revelación cósmica de Dios se encuentra en el himno en díptico del Sal 19. En la primera tabla resplandece el sol, descrito como un esposo, un héroe, un atleta que hace cada día su recorrido en el arco del cielo, envolviéndolo todo en su luz y su calor.

Ahora bien, el sol es portador de un mensaje di-

vino, confiado al ritmo circadiano del día y de la noche, es un mensaje transparente, aunque no de fácil escucha o lectura. «Los cielos refieren la gloria de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos. Un día pasa al otro la palabra, una noche a otra la noticia. Sin dichos ni discursos, sin que se oiga su voz, por la tierra toda camina su sonido, hasta el fin del universo, su palabra» (Sal 19, 2-5). Hay, pues, un *kerygma*, proclamado por la totalidad del cosmos en su dimensión espacial y temporal; hay una «música teológica en el universo» (H. Gunkel). San Atanasio comentaba: «El firmamento, a través de su magnificencia, de su belleza, de su orden, es un prestigioso predicador de su artífice cuya elocuencia llena el universo.» Pero se trata de un mensaje comunicado «sin dichos ni discursos», una comunicación, pues, que sólo puede ser captada mediante la contemplación y la fe. De ahí que toda la tierra esté inserta en este grito «silencioso» que sólo el hombre puede acoger a través del canal del conocimiento de la fe. San Juan Crisóstomo observaba: «Este silencio de los cielos es una voz más resonante que la de una trompeta: esta voz grita a nuestros ojos, y no a nuestros oídos, la grandeza de quien los ha hecho.»

A la revelación-tora de la naturaleza le sigue, en la segunda tabla del díptico del Sal 19, la revelación-tora propia y verdadera, la de la Biblia, descrita en los v. 8-15 con atributos solares: «sus mandatos son radiosos... iluminan los ojos; el temor de Yahveh es puro...; también tu siervo es iluminado» (v. 9.10.12). Al primer movimiento de la epifanía cósmica de Dios responde la reacción de las criaturas, santificadas porque el Creador pasa por ellas. Teilhard de Chardin hablaba precisamente de la «diafanía» divina en la creación: las criaturas reverberan la luz divina, son «diáfanas» a esta luz. Y

por eso prorrumpen en alabanzas. «El sol, al aparecer, proclama con su salida: ¡Qué admirable es la obra del Altísimo!» (Eclo 43, 2). «Cantaban las estrellas de la mañana y aclamaban todos los hijos de Dios» (Job 38, 7). En el citado Sal 65 «todo canta y grita de alegría» (v. 14), mientras se desarrolla una especie de procesión cósmica. Más aún, como dice el Sal 150, 6: «Todo cuanto respira alaba al Señor.» En el Sal 148 desfilan ante el Creador, en una colosal coreografía planetaria, todos los cantores astrales, mientras que los terrestres —22, es decir, tantos cuantas son las letras del alfabeto hebreo— se sitúan bajo este ábside cósmico para entonar su «aleluya» guiados por el hombre, liturgo de este culto universal.

El hombre tiene, pues, una función sacerdotal decisiva en el seno de esta liturgia cósmica; él hace explícita la voz de las criaturas, a las que «da el nombre» (Gén 2, 20), conociéndolas y conviviendo con ellas. Hay, por tanto, un «cántico de las criaturas» en sentido «subjetivo»: es decir, las criaturas celebran, bajo la «presidencia» del hombre, su propia alabanza divina, entonan un canto que el hombre explicita («te alaben, Señor, todas tus obras», Sal 145, 10). Y hay, además, un «cántico de las criaturas» objetivo: el creyente canta la belleza de la creación, contemplándola como un don espléndido de Dios y como su manifestación gloriosa («Con tus obras, Señor, me das placer y me gozo de las hechuras de tus manos. Tus acciones, Señor, ¡cuán grandes son!», Sal 92, 5-6). Sugerimos, como ideal del «cántico de las criaturas» bíblico en este sentido «objetivo» el Sal 104, que debería ser escuchado y cantado a modo de sello de esta meditación sobre la creación en cuanto «bendición» de Dios. Hemos limitado, por razones de espacio, nuestra reflexión al mundo paleotestamentario, pero no pode-

mos ignorar la gran importancia del cosmos también en la visión cristiana. Tan sólo dos ejemplos.

En las palabras y las parábolas de Jesús aflora ininterrumpidamente la mención de la naturaleza, vista como símbolo, no como imagen sentimental e idílica. Recuérdense las ramas de la higuera y sus brotes y el valor simbólico que les atribuye Cristo (Mt 24, 32), la gallina que acoge a sus polluelos bajo sus alas (Mt 23, 37), el cálido soplo del siroco (Lc 12, 54-56), el silbido del viento (Jn 3, 8), el cielo arrebolado del atardecer (Mt 16, 2-3), la viña cercada (Mt 21, 33), los campos arados y ya cubiertos de espigas (Mt 12, 1; 13, 3-9; Jn 4, 35, etc.). No es una naturaleza idealizada: Jesús conoce los efectos catastróficos de los aluviones (Mt 7, 24-27), los árboles estériles, o venenosos, o espinosos (Mt 7, 17; 12, 33), la cizaña insidiosa entre el trigo (Mt 13, 30), los buitres atraídos por la carroña (Mt 24, 27), los animales peligrosos, como el lobo (Mt 10, 16), las víboras (Mt 3, 7; 12, 34; 23, 33) o las serpientes y los escorpiones (Mt 7, 10; Lc 10, 19), la zorra astuta (Lc 13, 32), etc. Con todo, nos exhorta a aprender también de la naturaleza: «Mirad las aves del cielo... observad cómo crecen los lirios del campo...» (Mt 6, 26-30).

Tomamos el segundo ejemplo de Pablo, hombre aparentemente tan alejado del mundo de la naturaleza. No obstante, en el cap. 8 de la carta a los Romanos traza un fresco grandioso de la redención con horizontes cósmicos: «La creación, en anhelante espera, aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, no por propia voluntad, sino a causa del que la sometió, queda sometida a frustración, pero con una esperanza: que esta creación misma se verá liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pues lo sabemos bien: la

creación entera, hasta ahora, está toda ella gimiendo y sufriendo dolores de parto. Y no es esto sólo, sino que también nosotros gemimos igualmente en nuestro propio interior...» (8, 19-23).

«¿No tienes reservada una bendición para mí?», grita desesperado Esaú. La respuesta de Isaac resulta sorprendente para un occidental, que simplemente invalidaría, en virtud de toda una batería de argumentos jurídicos, el acto anterior del patriarca. «Lo he puesto por señor tuyo... ¿Qué puedo hacer yo ahora?» (v. 36-37). Aparece aquí, con toda su dramática evidencia, la *eficacia de la palabra*, sobre todo cuando tiene una matriz sacra, como la que se da en el contexto de la bendición. En nuestro pasaje la realidad es todavía más transparente en virtud de la asonancia que existe en hebreo entre *berakah*, «bendición», y *bekorah*, «primogenitura»: la palabra que bendice se convierte en realidad social, crea un *status* fundamental en la estructura familiar, es raíz del cambio efectivo operado en una persona. Es éste un tema que se sitúa «en el principio» del Génesis y de toda la Biblia: «Al principio... dijo Dios: "Haya luz"... Y hubo luz... Al principio existía la Palabra...» Ya hemos tenido ocasión de meditar y comentar esta idea, en el primer volumen , a propósito del texto de Gén 1, 1-13.

Volvemos ahora brevemente sobre el tema, aunque sabemos bien la gran importancia que tiene en una cultura que, por un lado, infla las palabras, las hace degenerar en vaniloquios de políticos, en cháchara televisiva (justamente el *talk show*), en vulgaridad y agresión verbal gratuita, mientras que, por el otro, la civilización de la imagen traba el lenguaje, reduce sus potencialidades, lo anquilosa en estereotipos, lo empobrece y le priva de la capacidad de expresar el múltiple y complejo espec-

tro de los sentimientos, del pensamiento, de los estados interiores. El escritor mexicano Octavio Paz, Nobel 1990, observaba que la corrupción de una sociedad comienza con la corrupción de la gramática, con la disgregación del lenguaje. El flujo vacuo de las palabras y su «barbarización» no son sólo indicio de baja cultura o de ignorancia, sino señal de «inmoralidad».

Pero, por su lado positivo, la palabra «elevada» puede ser epifanía del alma, puede salvar, consolar, liberar, crear, generar, transformar. Medítese todo el cap. 3 de la carta de Santiago, donde se muestra dialécticamente el doble rostro de la palabra, el satánico y el salvífico. Después de todo, se trata de una lección que empapa casi todos los escritos de los sabios del Antiguo Testamento: hay páginas y más paginas de los Proverbios, del Sirácida, de la Sabiduría, de los Salmos, dedicadas a la función decisiva del lenguaje. No se trata tan sólo de una ascesis, de una purificación del lenguaje, sino también de un apostolado de la palabra, y no sólo de la palabra religiosa. Baste con leer estos estribillos proverbiales: «En el mucho hablar no falta pecado... La lengua del justo es plata escogida... Quien difunde la calumnia es un necio... Los labios del justo solazan a muchos...» (Prov 10, 18-21). Y es que, en efecto, «muerte y vida dependen de la lengua» (Prov 18, 21). Por eso, «es dichoso el varón que no pecó con su boca» (Eclo 14, 1).

Dejamos así, abierta ante nosotros, esta llamada constante de la Biblia a custodiar y a valorar la palabra, ante nosotros que somos testigos en el mundo de una «buena nueva», que «oímos la palabra de Dios y la ponemos en práctica» (Lc 8, 21). Intensifiquemos la urgencia de esta llamada con la intuición de quien es «siervo y ministro de la palabra», el poeta, en este caso

concreto un poeta que es «siervo y ministro de la Palabra» por excelencia, ya que se trata de un poeta sacerdote. He aquí una composición lírica del padre D.M. Turoldo acerca de la palabra-realidad:

También las cosas son palabras
joyeros de sílabas divinas: palabras
morada del Ser, y vosotros
los escribas del misterio, ¡oh poetas!

Un solo verso —perla
rara que las cosas en rincones
impenetrables encierra
celoso—, un solo verso
—herida sobre el infinito como
el costado abierto de Cristo—, también
un solo verso puede hacer
más grande el universo.

XVI

«POR LA ESCALERA SUBÍAN Y BAJABAN LOS ÁNGELES DE DIOS»

(Génesis 28, 10-22)

[10]*Salió Jacob de Beer Seba para dirigirse a Jarán,* [11]*y*
llegó a un lugar donde se dispuso a pasar la noche, porque
se había puesto ya el sol. Tomó una de las piedras del lugar,
la puso de cabecera y se acostó en aquel lugar. [12]*Tuvo un*
sueño: aparecía una escalera que se apoyaba sobre la tierra
y cuyo extremo tocaba el cielo. Por ella subían y bajaban los
ángeles de Dios. [13]*Yahveh estaba de pie junto a él, y le de-*
cía: «Yo soy Yahveh, el Dios de Abraham, tu padre, y el
Dios de Isaac; la tierra sobre la que estás acostado te la daré
a ti y a tu posteridad. [14]*Y será tu descendencia como el*
polvo de la tierra; y te extenderás a occidente y a oriente, al
septentrión y al mediodía, y en ti y en tu descendencia se-
rán bendecidas todas las naciones de la tierra. [15]*Yo estoy*
contigo: te guardaré dondequiera que vayas, y te haré regre-
sar a esta tierra. Porque yo no te dejaré hasta que haya rea-
lizado lo que te he dicho.» [16]*Despertó Jacob de su sueño y*
dijo: «Ciertamente está Yahveh en este lugar y yo no lo sa-
bía.» [17]*Tuvo miedo, y exclamó: «¡Cuán terrible es este lu-*
gar! No es otra cosa que la casa de Dios y la puerta del
cielo.» [18]*Se levantó Jacob muy de mañana, tomó la piedra*
que había puesto de cabecera, la erigió como una estela y
derramó aceite encima de ella. [19]*Llamó a aquel lugar Be-*
tel, pues hasta entonces la ciudad se llamaba Luz. [20]*Jacob*
hizo después un voto, diciendo: «Si Dios está conmigo y me

guarda en este viaje que estoy haciendo, y me da pan para comer y ropa para vestirme, [21]*y regreso en paz a la casa de mi padre, Yahveh será mi Dios,* [22]*y esta piedra que he erigido como estela será casa de Dios; y de todo lo que me dieres reservaré para ti el diezmo.»*

Hemos ya encontrado varias veces en los relatos patriarcales un peculiar género literario, el de la «etiología». Se trata, como ya hemos dicho en páginas anteriores, de la tentativa de describir y explicar los orígenes (en griego *aitia,* «causa, origen») de una ciudad, de un lugar de culto o de una memoria nacional remontándose a un suceso antiguo y primordial que habría dado origen a aquel santuario o aquel centro y que justificaría su valor y su significación actuales. Tal es el caso de nuestro episodio, en el que parecen confluir dos documentos de diferente atribución (el uno «yahvista» y el otro «elohísta» o «sacerdotal»). Parece tener el propósito de celebrar el famoso santuario de Betel, tenido en gran estima por las memorias patriarcales, y cuyo significado es, emblemáticamente, «casa de Dios». Nos hallamos, pues, ante una etiología cúltica que establece una conexión entre el santuario y la figura de Jacob. Pero la etiología ha quedado encuadrada dentro de la trama de la historia de Jacob.

De hecho, el Dios que ahora se aparece en Betel apoyará constantemente, a lo largo de sus peregrinaciones, a Jacob, fugitivo ante la amenaza que su «suplantado» hermano, Esaú, está llevando a cabo. Es su apoyo aquí, cuando parte hacia un destino desconocido; lo será durante los días oscuros del exilio (Gén 31, 11-13) y reaparecerá como presencia amiga en el regreso (35, 7.14). Así, pues, todos los desplazamientos se hallan bajo el signo de la promesa y de la esperanza que Dios

ofrece a su fiel, a las que el creyente responde con un voto (v. 20-22). Dios no abandona al hombre tampoco cuando se encamina hacia una meta oscura e incierta. Toda la narración aparece constelada de una serie de símbolos cúlticos que exaltan el santuario de Betel y su vinculación con Jacob. Intentaremos ponerlos de relieve, antes de pasar a nuestra reflexión.

Figura, ante todo, el término «lugar» (v. 11), que en hebreo contiene una alusión sacra, como testifica la locución deuteronómica, aplicada al templo de Jerusalén, «el lugar sobre el que se invoca el nombre del Señor» (véase también Jer 7, 12). Viene a continuación la importante imagen de la «escalera», sobre la que volveremos. Indica ascenso, movimiento hacia lo alto y hacia Dios, y también conjunción entre el cielo y la tierra («se apoyaba sobre la tierra y su extremo tocaba el cielo»). Surge aquí espontáneamente el recuerdo del modelo de los *ziggurat*, los templos escalonados babilónicos que llevaban al vértice piramidal sobre el que se alzaba el «santísimo», es decir, el lugar al que Dios descendía desde el cielo para dialogar con el hombre. Debe meditarse asimismo el topónimo Betel, «casa de Dios», cuyo significado sacro es obvio y se vincula a la mentalidad típica de todas las culturas, según la cual la divinidad habita en un área definitiva y consagrada. Por otra parte, el santuario es citado —aunque sea en términos polémicos— por Amós (4, 4; 5, 4-6) en su crítica a un culto excesivamente formal y privado de genuina espiritualidad.

Debe señalarse, además, la «objetividad» del lugar sacro, que es independiente de la conciencia del hombre, como se advierte en el episodio de Moisés ante la zarza ardiendo (Éx 3, 5): «Está Yahveh en este lugar y yo no lo sabía» (v. 16). La presencia divina antecede al

hombre; es Dios quien elige y consagra el espacio sacro. Otro de los elementos «litúrgicos» es el sueño: sabemos que indica la «diversidad» del conocimiento de fe respecto del conocimiento cotidiano, racional, lógico; pero aquí adquiere el valor de una aparición en el templo, de un oráculo litúrgico, como permite entrever a menudo el Salterio. Más aún, en el antiguo Oriente —y tal vez también en Israel— existía la práctica de la «incubación» sacra: el fiel dormía en el interior del recinto sacro para obtener durante la noche una especie de revelación onírica. La divinidad, que aleteaba sobre el área consagrada, desvelaría en sueños su voluntad al fiel y tal vez descubriría incluso los arcanos del futuro. Otro dato litúrgico significativo de nuestro texto es el de la plegaria final, acompañada de un voto (v. 20-22), ejemplo clásico de oración cúltica. Es curioso observar que esta plegaria, tras haberse mantenido durante todo el episodio en la compostura solemne de la tercera persona, desemboca al final en un «Tú», en un diálogo más íntimo («de todo lo que me dieres...»).

Justamente este final sirve de cabeza de puente para otro elemento litúrgico, el del «diezmo» (v. 22) que Jacob se compromete a ofrecer, dando así testimonio, de manera indirecta, en favor de la práctica en vigor en aquel santuario en la época de la redacción de nuestro pasaje. Animado por la esperanza de salir incólume y con bien de su aventura, Jacob ofrece en voto no sólo la construcción de un templo, sino también el diezmo, es decir, la dotación económica para el sacerdocio y para los servicios del culto. No podemos ignorar otro componente de muy alto valor sugestivo para el simbolismo oriental del templo, a saber, el de la estela sacra (v. 11.18.22). Es una costumbre bien conocida de los cultos cananeos, en los que las estelas (*massebôt*) consti-

tuían símbolos fálicos del dios de la fecundidad, Baal, sobre las que se derramaba aceite en señal de fertilidad, abundancia y prosperidad. Merece la pena reseñar un último dato, el temor de Jacob al encontrarse en un «lugar terrible» (v. 17). Es la reacción típica frente al misterio, frente al *tremendum* de lo sacro que tiene su propia sede, protegida y autónoma, aunque situada junto al hombre impuro y el espacio profano.

Toda esta serie de elementos queda sintetizada en la solemne declaración de Jacob: «Es la casa de Dios y la puerta del cielo» (v 17). En el centro del episodio se alza un gran santuario patriarcal, cuyos orígenes se describen en este pasaje; tras su perfil puede entreverse la secuencia de los santuarios de Israel y, sobre todo, el templo de Sión. En este horizonte orante se eleva un signo que interrelaciona el cielo con la tierra: la escalera es el símbolo constitutivo que da sentido a toda la escena. En este símbolo fijaremos ahora nuestra mirada de fe, como hizo Jacob con su mirada «en sueños». Nos gustaría citar a este propósito unas palabras fascinantes de Pavel Evdokimov, teólogo laico ortodoxo, que vivió en París, donde murió el año 1970 (nacido en Kiev en 1901, se exilió a Francia, y dio clases en el Instituto San Sergio de París): «Las iglesias, con sus cúpulas resplandecientes, evocan los cirios de Pascua y cantan la resurrección. Los bulbos de las iglesias rusas sugieren la imagen de la plegaria que, cual la escalera de Jacob, hace que este mundo participe en el más allá. Es una lengua de fuego coronada por una cruz centelleante; y las iglesias tienen varias cúpulas, porque son como las velas de un candelabro encendido.»

La escena que se desarrolla ante nuestros ojos ha ejercido desde siempre una gran fascinación. Ya en el si-

glo III, en la famosa sinagoga judeocristiana de Dura Europos (hoy reconstruida en el museo de Damasco), una de las paredes presentaba a Jacob dormido, con la cabeza apoyada en una piedra, mientras que en la escalera celeste se movían los ángeles, vestidos con trajes persas. La escena reaparecerá en el arte paleocristiano, en los mosaicos, las miniaturas bizantinas donde los ángeles ya tienen alas, en el pórtico de la catedral de Trani (siglo XII), en las Logias Vaticanas pintadas al fresco por Rafael entre 1517 y 1519, en la Escuela de San Roque de Venecia, donde el Tintoretto dibujará, hacia el 1580, una escalera de magnífico realismo, al contrario de Rembrandt, que la reduce a un rayo de luz en una tela conservada en Dresde. Vuelve sobre el tema Domenico Feti en 1616, con una obra que se encuentra ahora en Viena, Ribera en 1639 (Prado, Madrid), Tiepolo en Udine en 1725, Chagall en un óleo sobre tela realizado en Moscú en 1917-18 y una vidriera en la Fraumünster de Zurich, Achille Funi en un cartón para un fresco destinado al Palacio de los Congresos del EUR de Roma y nunca ejecutado a causa de la guerra...

La escalera de Jacob es el título de uno de los dramas sobre temas bíblicos presentado en 1950 por el escritor británico L. Housman (1865-1959). El escritor norteamericano de origen judío Saul Bellow, Nobel 1976, describe del siguiente modo la escena en el volumen *Him with the foot in his mouth* (trad. italiana) Mondadori, Milán 1984, p. 121-122):

> Estaban leyendo el Pentateuco. Hasta las calles y el adoquinado parecían una página del texto hebreo, una cosa que, sabiendo cómo, se podría haber traducido. Jacob yacía soñando con una escalera que subía hasta el cielo. *V'hinnei malakim elohim.* Y aquí están los ángeles de Dios que suben y bajan por ella... Para él no era un sueño. Era Jacob quien soñaba, pero Víctor estaba despierto y

leía. El aula del semisótano tenía una estrecha ventana a nivel de la acera y levantando los ojos veía la escalera contra incendios cubierta por la nieve, el rótulo de la lavandería china sostenida por un armazón de hierro y los ángeles que subían y bajaban... Eran muy agradables aquellos ángeles en la escalera contra incendios y el conocimiento de ellos, aunque con una antigüedad de cuatro mil años, era también contemporáneo.

Ya san Jerónimo había intentado transfigurar en clave espiritual el símbolo de la escalera para convertirlo en emblema de la ascesis espiritual. Continuará el intento Juan Clímaco (del griego *klimax*, «grada, escalera»), abad del célebre monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí, y discípulo de san Gregorio de Nacianzo, que vivió en el siglo VI y compuso un tratado ascético-místico titulado *La escalera del paraíso*. También san Juan de la Cruz, en su *Subida al Monte Carmelo* (1578-1583), recordará el texto de Gén 28. La experiencia de Jacob tiene, en el interior del relato, inmediatas repercusiones personales: ahora ya está seguro, no siente ya ansias ni dolores, ya sus recuerdos dejan de estar empañados por las pesadillas del pasado del que huye, no le atormenta ya la oscuridad de su actual destino. Se ha enraizado de forma tan radical la confianza en un Dios tan cercano que abre un nuevo horizonte de esperanza de retorno a la tierra que ahora está abandonando. Por eso cabalmente se le reafirma en los v. 13-14 la bendición de Abraham. Dios se mantendrá fiel a sus promesas. A pesar de las adversas apariencias, Jacob poseerá la tierra y su descendencia será tan numerosa que se extenderá por todo el país.

Pero más allá de toda esta estrecha vinculación con la historia de Jacob, el episodio encierra, en sí y por sí mismo, un valor ejemplar, el de celebrar el diálogo entre el hombre y Dios, es decir, la plegaria, la comunión

entre la fe humana y la gracia divina, la mística. Todo ello tiene su signo en el *templo*: *Signo del templo* era precisamente el título de un significativo estudio del cardenal Daniélou (1942), paralelo a la obra de Y. Congar *El misterio del templo* (1958). En la Biblia son dos los templos que se abren para el encuentro con Dios. Está, en primer lugar, el templo *espacial*, que es el más inmediato. Reviste múltiples formas. Se puede hablar de templo cósmico en el que se eleva una coral y colosal liturgia universal. Ya hemos visto, en el capítulo anterior, que el hombre es el liturgo del cosmos, mientras que el relato de la creación queda sellado por la celebración del sábado (2, 1-4). Se la puede denominar también de la ciudad-templo: Ezequiel llama a Jerusalén *YHWH-šammah*, «el Señor está allí», la ciudad-Emmanuel. Se la puede llamar también *el-Quds*, la «Santa», que es el nombre que le dan hoy día los árabes. «Tus siervos se complacen en sus piedras» [de Sión] (Sal 102, 15). Su polo opuesto es Babilonia, el santuario de la violencia y de la opresión. Al final se alzará con la victoria la ciudad-templo del Señor, la Jerusalén celeste, en la que no hay templo visible porque toda ella está consagrada y es sede del diálogo directo e inmediato con Dios (Ap 21, 22).

Pero el templo espacial por antonomasia es el de Sión, sede del arca de la alianza. Un antiguo aforismo rabínico afirma que «el mundo es como el ojo: el mar es lo blanco, la tierra es el iris. Jerusalén es la pupila, y la imagen que en ella se refleja es el Templo». «Amo, Señor, la casa donde habitas, el lugar de la morada de tu gloria» (Sal 26, 8). «Una cosa yo pido al Señor, una cosa suplico: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida, para contemplar los encantos del Señor y visitar su templo» (Sal 27, 4). Otro salmista peregrino exclama:

«Aun los pájaros hallan una casa, la golondrina un nido donde ponga sus polluelos: en torno a tus altares, Señor de los ejércitos, tú, mi rey y mi Dios» (Sal 84, 4). El mismo Dios ha pronunciado sobre este edificio la definición ideal: *Šemî šam*, «allí está mi Nombre» (1 Re 8, 29). Y por eso se la llamará *miškan*, morada divina.

Pero queda un segundo aspecto, muy bien ilustrado por otra denominación: *'ohel mo'ed*, «tienda del encuentro» entre el hombre y Dios: porque el templo es también morada humana. Nuestra meditación sobre el templo espacial se sustenta sobre la espléndida plegaria de la dedicación pronunciada por Salomón durante el rito de la consagración del templo jerosolimitano (1 Re 8). En ella se afronta el dilema básico: ¿Cómo Dios, infinito y trascendente, puede estar encerrado en un espacio sacro? «Yo he construido una casa para morada tuya... Pero si los cielos y los cielos de los cielos no tienen capacidad para contenerte ¡cuánto menos este templo que yo he construido!» (v. 13.27). La solución radica en el «encuentro», en el que ni Dios ni el hombre pierden su identidad, no entran en colisión, no se confunden, sino que se abrazan: «Cuando tu pueblo Israel ... te suplique e implore tu gracia en este templo, óyelos tú desde los cielos» (v. 33-34). En el templo se celebra el encuentro entre dos movimientos y dos libertades. Dios sale de su trascendencia y se revela en el espacio humano del templo. El hombre viene de su historia, a menudo tejida de miedos, y en el área del templo recibe de Dios poder y fuerza, valor y esperanza.

Con todo, sobre el templo se proyecta una sombra, la del sacralismo, que lo aparta del resto del espacio y lo aísla en un sector autárquico. Es la sombra del integrismo que lo quiere absorber todo, creando ciudades templarias teocráticas (recuérdese a Esdras y Nehemías

y a la ciudad de Jerusalén en el postexilio babilónico). Es preciso desechar tales tentaciones, porque el verdadero espacio «santo» más que excluir o absorber intenta fecundar y alimentar el horizonte terreno que lo circunda. Las catedrales, radicadas en las ciudades históricas, no están aisladas, sino abiertas a todas las vías radiales que convergen en ellas. No deben aprisionar a los fieles ni esclavizarlos a ritos mágicos, sino que los envían a las calles de la ciudad, tras haberles ofrecido el espíritu de Dios. El templo no debe ser un fetiche, como proclama Jeremías en su cap. 7, sino un signo de la trascendencia y de la cercanía salvadora y eficaz de Dios.

Según la Biblia, es preciso edificar, además, un importante templo en el *tiempo*. Se le describe, con pinceladas muy delicadas, en el oráculo de Natán contenido en 2 Sam 7 y dirigido a David, que deseaba construir un templo en la ciudad de Jerusalén que acababa de conquistar. La respuesta del profeta es sorprendente: «¿Vas a edificarme tú una casa para que yo habite en ella?... Yahveh te hace saber que él edificará una casa para ti» (5.11). Con un juego de palabras posibilitado por la doble acepción del vocablo hebreo *bayit*, «casa» como edificio material y como «linaje» dinástico, la «casa-templo» que David proyectaba para el Señor será sustituida por el «linaje», esto es, por la historia de la descendencia davídica, por el templo en el que Dios llevará a cabo sus revelaciones. Dios gusta de revelarse entrando en el templo vivo de la existencia humana. En su comentario al Génesis que ya hemos tenido ocasión de mencionar, Ruperto de Deutz interpretaba también en este sentido la escalera de la visión de Jacob: «Dios no cerró sus entrañas a este peregrino y fugitivo, sino que se apresuró a mostrarle un refugio seguro: ¿Qué otra

cosa podía, en efecto, significar para él esta escalera tan alta, sino aquella serie de descendientes que conocemos según el evangélico "libro de las generaciones de Jesucristo, Hijo de Dios"?»

De ahí que el templo de piedra deba estar siempre referido a las «piedras vivas de un edificio espiritual» (1 Pe 2, 5). Y de ahí también que la profecía ataque al templo que no sabe trasladarse a los días y a las obras del hombre: «¡No vayáis a Betel!», dirá Amós (5, 4), combatiendo el sacralismo espacial y casi mágico vinculado al santuario de Jacob. Debe existir, pues, un templo secreto, cuya planimetría pasa por las calles de la ciudad, por las familias, los corazones, penetrándolos, pero sin aniquilarlos. Se nos viene a las mientes una bella imagen del escritor místico judío norteamericano J. Heschel. El templo es en el tiempo como una hoja iluminada por el sol: aparece como hecha de nervaduras y de tejido conjuntivo. La nervadura es el templo interior y el tejido es la vida cotidiana. Ay, si la hoja fuera sólo nervadura, porque sería un monstruo acartonado, un sacralismo inhumano. Ay, también, si fuera sólo tejido conjuntivo: porque, sin alimento y sin apoyo, acabaría por reducirse a polvo.

En esta trayectoria se sitúa también la concepción cristiana del templo-*cuerpo*. Jesús había exclamado, ante los muros herodianos del templo: «Destruid este templo, y en tres días lo reedificaré.» Y el evangelista comenta: «Se refería al templo de su cuerpo» (Jn 2, 19.21). Este tema reaparece varias veces en el cuarto evangelio. Ante la Puerta de las ovejas, uno de los accesos al templo de Jerusalén, Jesús declara: «Yo soy la puerta de las ovejas... Yo soy el buen pastor» (10, 7.11). La puerta es una imagen del templo total, ahora sustituido por la persona de Cristo. En el prólogo joaneo fi-

gura la célebre frase: «La Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros» (1, 14). El verbo griego *skenoun*, «alzar o plantar la tienda», evoca en su raíz *škn* la misma radical que el hebreo *šekinah*, «Presencia», usado por los judíos para referirse a la proximidad al hombre que Dios llevaba a cabo en el interior del templo. La *šekinah* divina plena no se encuentra ya en el espacio geográfico de Sión, sino en la carne de Cristo. La construcción completa de este templo perfecto acontece, según Juan, en la cruz, cuando del costado herido de Cristo sale sangre y agua (19, 21-27), aludiendo al manantial fecundador que brotaba, según Ezequiel (cap. 47), de la pared lateral derecha del templo. Del nuevo templo que es Cristo crucificado —comentará Agustín— fluye el agua bautismal de la salvación con la sangre del cáliz eucarístico.

El cuerpo glorioso de Cristo resucitado es la primera catedral cristiana y será tambien la última porque, como dice el Apocalipsis, en la Jerusalén celeste el único templo será el Cordero, es decir, Cristo Señor (21, 22). Todas las demás iglesias de la historia son sólo signo de aquel cuerpo y de su continuación en el cuerpo de la Iglesia. Se tiene, así, un templo y una liturgia «somáticos», que se celebran y se manifiestan en el cuerpo redimido y santificado de la humanidad: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que habita en vosotros?... Ofreced vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios» (1 Cor 6, 19; Rom 12, 1). De ahí que el espacio sacro sea una señal cristológica y al mismo tiempo eclesial. Inmerso en el espacio, el templo habla de lo infinito; inmerso en el tiempo, el templo habla de lo eterno; inserto en nuestro cuerpo, habla de la resurrección. Lutero comentaba el nombre «Betel» de la siguiente manera: «Me gusta imaginar que

aquel lugar fuera justamente el monte Calvario, donde se durmió el Señor. Así, el lugar donde Jacob vio la escalera sería el mismo en el que Cristo, verdadero Jacob, durmió en el sepulcro y resucitó y los ángeles subían y bajaban. Éste es el verdadero Betel.»

Nuestra meditación sobre la experiencia de Jacob en Betel, como signo del templo, podría concluir con el intento de crear un halo a través de la música. Arnold Schönberg (1874-1951), uno de los grandes artífices de la música moderna, iniciaba en 1912 su oratorio *Die Jakobsleiter* (La escalera de Jacob), compuesto a lo largo de varias etapas, publicado, todavía inacabado, en 1926 y luego completado por W. Zillig. La primera presentación tuvo lugar diez años después de la muerte de Schönberg, en 1961, en el marco del X Festival Internacional de Música de la Sociedad de conciertos de Viena. La composición, cargada de tensiones místicas, gira en torno a la ascensión de las almas a Dios, bajo la guía del arcángel Gabriel. A través de esta música áspera y descarnada sería tal vez posible penetrar en el misterio del encuentro entre lo terreno y lo divino que la escalera apoyada sobre la tierra y tendida hacia los cielos pretende evocar, exaltar y hacer gustar.

XVII

«UN HOMBRE ESTUVO LUCHANDO CON ÉL HASTA RAYAR EL ALBA»
(Génesis 32, 23-33)

23 *En aquella misma noche, se levantó, tomó a sus dos*
mujeres y a sus dos siervas con sus once hijos, y atravesó el
vado del Yabboq. 24 *Los tomó, pues, y les hizo pasar el to-*
rrente. Luego hizo pasar cuanto poseía. 25 *Jacob se quedó*
solo. Después, un hombre estuvo luchando con él hasta ra-
yar el alba; 26 *pero viendo aquél que no podía contra él, le*
tocó en la articulación del muslo de Jacob mientras estaba
luchando con él. 27 *El otro le dijo: «Déjame que me vaya,*
pues ya despunta el alba.» Pero Jacob contestó: «No te de-
jaré ir si no me bendices.» 28 *Y él le preguntó: «¿Cuál es tu*
nombre?» Respondió él: «Jacob.» 29 *Y él le dijo: «Ya no te*
llamarán más Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios
como con hombres y has prevalecido.» 30 *Jacob le preguntó:*
«Revélame ahora tu nombre.» Contestó él: «¿Para qué pre-
guntas por mi nombre?» Y le bendijo allí mismo. 31 *Jacob*
dio a aquel lugar el nombre de Penuel, porque —se dijo—
he visto a Dios cara a cara, y no obstante ha quedado a
salvo mi vida. 32 *Lucía ya el sol cuando atravesó Penuel, y*
Jacob cojeaba del muslo. 33 *Por eso los hijos de Israel no co-*
men hoy el nervio ciático que se encuentra en la articula-
ción del muslo, por haber sido tocado Jacob en esa articu-
lación del muslo, en el nervio ciático.

«¡Oh Eterno, no soltaré tu mano, tu dura mano, antes de que me bendigas! ¡Bendíceme, bendice a tu humanidad, que sufre, que sufre por tu don de la vida! A mí ante todo que tanto he sufrido, que tanto he sufrido por el dolor de no poder ser lo que quería.» Así, siguiendo las huellas del magnífico relato nocturno de la lucha de Jacob con el misterio, hacía orar el dramaturgo J.A. Strindberg (1849-1912) a uno de sus personajes en *La gran calzada real* (1909). Esta escena de la lucha con el ser misterioso ha impresionado desde siempre a la humanidad a causa de los infinitos significados que anidan en un texto tan complejo y estratificado y de los que se pueden hacer derivar, además, de este episodio. En el midrás judío, por ejemplo, aquel mensajero divino sería el espíritu protector de Esaú que echa en cara a Jacob la injusticia que ha cometido contra su hermano, la infligida a Lía, la mujer poco amada, y la excesiva predilección por José. En el arte paleocristiano, en cambio, la lucha se modela según los antiguos grupos estatuarios de los luchadores del clasicismo grecorromano. Es inolvidable la extraordinaria agilidad de movimientos con que se enfrentan Jacob y el ángel en la tela de Rembrandt (1659), conservada en Berlín y desde luego muy superior a la representación, de corte neoclásico, de E. Delacroix, realizada al fresco en San Sulpicio de París en 1853 o en 1861, o al óleo sobre tela de Chagall.

Resulta curioso observar la gran influencia del relato de Gén 32 en la cultura contemporánea. El poeta ruso Maiakovski considera este encuentro nocturno de Jacob como una parábola de su búsqueda y su rechazo personal. La lucha es para él expresión de un ateísmo irónico, agresivo: «Es archisabido: entre Dios y yo existen muchísimos desacuerdos», escribe. Pero, al mismo tiempo, aflora una certeza y una presencia: «Aquí vive

el soberano de todo, mi rival, mi insuperable enemigo.» Es, por supuesto, diferente el sentido del relato para el *Jacob* (París 1970) del poeta cristiano francés Pierre Emmanuel: «Para que el resultado del combate no ofrezca dudas, es preciso que Dios no pueda nada frente al hombre y el hombre lo pueda todo frente a Dios. Y así, Dios lucha en forma de hombre, teniendo como único atributo de majestad nuestro sello real, la faz humana.» El escritor contemporáneo marroquí de lengua francesa Tahar Ben Jelloun usa en filigrana la narración bíblica en su *Criatura de arena* para señalar el encuentro entre el protagonista y un espíritu misterioso. El teólogo H. Cox observa, por su parte, que «el nombre, es decir, la realidad del nuevo pueblo, Israel, no se configura ya sobre la base de la fidelidad, sino más bien en razón de la lucha con Elohim-Dios».

Pero volvamos a la letra del texto. Procuraremos, ante todo, conseguir una visión de conjunto, a partir del angustioso contexto. El desterrado Jacob está a punto de enfrentarse a una de las etapas decisivas de su vida, el regreso a la tierra de sus padres, tras el período de exilio pasado junto a Labán, con cuyas hijas Lía y Raquel se había desposado. Flota en el aire la amenazadora proximidad del clan de Esaú, el hermano traicionado. Camina hacia la noche y hacia los confines marcados por el Yabboq, un afluente transjordánico del Jordán, el río principal de la tierra prometida. El Yabboq, con sus espumeantes riberas, se convierte en una especie de Getsemaní para el patriarca, es el lugar de su «agonía» que, como dice la etimología del verbo griego, significa «lucha, combate». Ha sido la tradición yahvista la que ha construido este relato, pero a partir de diversos materiales arcaicos y con diversas amplificaciones. Intentemos, ante todo, delimitar estos materiales.

Un primer dato indiscutible, de sabor más bien mítico —aunque reelaborado más tarde por las sucesivas relecturas teológicas «yahvistas»— es el relativo al espíritu o demonio que trata de impedirle el paso del río. Tal vez se trate de un recuerdo legendario local transfigurado y vinculado al «río azul» (este es el significado del topónimo Yabboq), a su «espíritu» o demonio, es decir, a la dificultad de su travesía. El hombre lucha contra este dios del río que, con su toque mágico, le bloquea pero, a primera vista, la victoria parece inclinarse del lado del hombre, que le arrebata una bendición, tal vez una fuerza vital. Piénsese un poco en la leyenda cristiana de san Cristóbal, o también en el motivo del demonio que sólo tiene poder durante la noche y que lo pierde con la llegada de la aurora, un tema que también aparece en el *Anfitrión* de Plauto y en el acto I del *Hamlet* shakespeariano. A este elemento folclórico debemos añadir otro, no menos evidente, a saber, el de la prescripción alimentaria —por lo demás desconocida en el resto del Antiguo Testamento— que prohíbe comer un trozo de carne que contenga el nervio ciático. Tenemos conocimiento de varias reglas, a menudo de cariz ancestral, que prohíben llevar a la mesa determinados alimentos. Según algunos, el v. 33 sería una añadidura postexílica que intentaría justificar una costumbre judía. Tal vez esta adición habría introducido también el dato de la dislocación o luxación del fémur de Jacob.

No faltan otros elementos, probablemente accesorios, pero coordinados después por el redactor final en una trama dotada de suficiente armonía. Figura, en efecto, la etiología del nombre geográfico Penuel «rostro de Dios»: «He visto a Dios cara a cara» (v. 31), afirma Jacob. Figura asimismo la etiología del nombre

del pueblo hebreo, Israel, que se interpretaba popularmente como un «contender con Dios»: «has luchado con Dios como con hombres y has prevalecido» (v. 29). La verdad es que ignoramos el verdadero significado «filológico» de esta palabra. Podría ser «Dios [es] sincero, resplandece, salva, combate». O también «¡Que Dios combata!» Existen otras posibles interpretaciones. Lo único seguro es que el nombre se le aplica a Jacob de modo artificioso —en realidad es exclusivamente un nombre tribal— para afirmar la conexión de las doce tribus y, por tanto, de la nación entera, con los patriarcas. Es sabido que el primer testimonio epigráfico del nombre de «Israel» se encuentra en el canto de victoria del faraón Merneptah, en la llamada «estela de Israel», en su templo funerario junto a Tebas (hoy conservada en el Museo Egipcio de El Cairo). Fechada en torno al 1225 a.C., afirma que con ocasión de la rebelión de algunas ciudades palestinas, el faraón, hijo de Ramsés II, habría derrotado también a la tribu de «Israel»: «Israel está destruido, no tiene ya simiente.» Muchos ven en este dato una mención de la salida de Israel de Egipto, escrita con el propósito de encomiar al faraón.

Un último elemento secundario entre los muchos hasta ahora enumerados podría ser el «nacionalista» de exaltación de la fuerza del héroe epónimo de Israel, del mismo modo que en el cap. 27 se había celebrado su astucia (véase también el cap. 30 y 29, 10). Es indudable que en esta celebración se refleja el orgullo de las tribus hebreas, que veían reflejada en su antepasado su propia historia. Concretamente, la lucha misteriosa sería la señal de una dura prueba que el patriarca ha sabido superar: en razón de esta victoria queda constituido en cabeza del linaje de todo Israel.

Ya delineado todo el contexto antecedente y subsiguiente e identificada la estratificación y la complejidad del texto, debemos ahora averiguar el significado último que ofrece el relato, sobre todo a los ojos del autor «yahvista» o, en general, en el marco de la teología global del Génesis y de toda la Biblia. El primer elemento que se debe resaltar es, indudablemente, el de la *confianza* en la promesa divina. Es evidente la acumulación de símbolos negativos: la noche, el río impetuoso, el ser misterioso, la lucha cerrada. Jacob siente la mordedura de la ansiedad ante la proximidad de Esaú. Es significativa la angustiada plegaria que eleva a Dios pocas líneas antes (32, 10-13): «Líbrame de la mano de mi hermano, de la mano de Esaú, porque le temo; no sea que llegue y me ataque y no perdone a la madre ni a los hijos» (v. 12). Pero ya en la misma súplica apunta una certeza, anclada justamente en la promesa: «Tú me dijiste: Yo te favoreceré y haré que tu posteridad sea como la arena del mar, que por ser tanta no puede contarse» (v. 13).

El encuentro nocturno tiene, pues, el sentido de anticipar emblemáticamente la victoria de Jacob sobre todas las fuerzas oscuras que le asedian, para hacer brillar el cumplimiento de la promesa. Se trata casi de una acción simbólica; confirma que Jacob debe tener confianza y no temer. Conviene advertir que la frase explicativa del nombre de «Israel» va de hecho más allá de la simple justificación onomástica («lucha con Dios»), ya que se amplía hasta abarcar todos los enfrentamientos de Jacob: «Has luchado con Dios y con los hombres y has vencido.» Es reveladora la expresión «Dios y los hombres»: puede significar, sin duda, de modo «polar», esto es, a través de los dos polos opuestos, «todos» (Jue 9, 9.13), pero puede asimismo aludir a las anteriores

victorias de Jacob sobre Esaú (cap. 27) y sobre Labán (caps. 30-31). Ante esta ininterrumpida fidelidad divina, ¿por qué temer a Esaú (cap. 33)? La lucha nocturna sería, por tanto, la confirmación de la promesa, de modo similar a cuanto le había acontecido a Abraham «en visión» en Gén 15, 1-6. Jacob lleva consigo la bendición divina (v. 30), no debe temer. Todo obstáculo será barrido. Dios es fiel y no permitirá que se hunda en la nada el depositario de sus promesas.

Está, pues, de nuevo en juego el tema de la fe fiducial a la que la Biblia concede tanto espacio e importancia. Un tema cuya más intensa formulación se encuentra en los «salmos de confianza» del Salterio. Bastaría con recordar la afirmación central del Sal 23, el célebre «salmo del buen pastor»: «Ningún mal temeré, pues conmigo estás tú» (v. 4). O la espléndida imagen del Sal 131: «Allano y aquieto mis deseos como un niño destetado con su madre: como el niño destetado, así conmigo mis deseos» (v. 2). Sentirse abandonado en los brazos de Dios en el espíritu de aquella infancia espiritual que tanta importancia ha tenido en la tradición mística, cristiana o no. Bernanos escribía: «He perdido la infancia y no la podré recobrar si no es a través de la santidad.» Resulta, naturalmente, obligado citar aquí a Teresa de Lisieux: «La santidad no consiste en esta o en aquella práctica, sino en una disposición del corazón que nos hace humildes y pequeños en los brazos de Dios, conscientes de nuestra debilidad y confiados hasta la audacia en su bondad de Padre.»

Jacob, reducido ahora a su desnudez de criatura sobre la que Dios ha encendido la luz de su palabra, debe aprender a confiarse sin temor a las noches, las aguas, las pesadillas y los peligros, porque luchará y vencerá. Un doble texto egipcio declaraba: «Tú eres Dios, el se-

ñor del silencio, que acude a la llamada del pobre. Yo te invoco en mi miseria y vienes a librarme. Tú das respiro al infeliz, tú me liberas cuando estoy prisionero... Doblemente feliz quien reposa dichosamente en los brazos de Dios; Dios tiene cuidado del silencioso, ayuda al pobre y da respiro a quien lo ama.» Pero nuestro pensamiento se dirige también a la confianza filial que Jesús considera como la señal distintiva de sus discípulos, una confianza que es manantial de paz y de serenidad: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra; porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos y las has revelado a la gente sencilla... Venid a mí todos los que estáis rendidos y agobiados por el trabajo, que yo os daré descanso. Cargad con mi yugo y aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vosotros, porque mi yugo es llevadero y mi carga ligera» (Mt 11, 25-30).

Pero la narración del Yabboq tiene además un significado ulterior que puede sacarse a la luz cuando se tiene presente la relectura que el mismo Antiguo Testamento ha hecho de este episodio. Leemos, efectivamente, en Oseas: «En el seno materno suplantó a su hermano, y en su edad viril peleó con Dios. Peleó con el ángel y lo venció; luego, llorando, le pidió gracia» (12, 4-5). Se interpreta, pues, el suceso, como una «petición de gracia», como una especie de diálogo orante con Dios. En el libro de la Sabiduría hay un eco del profeta, pues comenta: «Lo protegió [a Jacob] de sus enemigos, y lo puso a salvo de los que lo acechaban; le hizo triunfar en duro combate, para que conociera que la piedad es más poderosa que todo» (10, 12). La escena del Yabboq se convierte, pues, en una parábola del *encuentro con Dios*, de la *oración como lucha*, como entrada dramática en el misterio.

El hombre vence en esta misteriosa y exaltante confrontación con Dios, pero sale de ella cojeando, herido e intrínsecamente transformado. Hay, en efecto, una victoria mayor, que cae del lado de Dios, representado por el luchador ignoto. Jacob se ve obligado a revelar su nombre, es decir, de acuerdo con las concepciones orientales, a poner en manos de su antagonista su persona entera; más aún, se le cambia —como hemos visto— el nombre antiguo por el nuevo de Israel, lo que indica un giro radical de la función y del destino que ahora deberá cumplir este hombre. El misterioso luchador, en cambio, no revela su identidad. La plegaria no elimina, pues, la oscuridad; el nombre de Dios permanece oculto. Pero únicamente a través de esta agonía, parecida a la del grano que cae en tierra y muere para crecer en espiga (Jn 12, 24), nace el hombre nuevo, el que arranca a Dios la acogida favorable y la bendición.

«Lucía ya el sol cuando atravesó Penuel»: se alza la aurora de una nueva era, se abre un nuevo día de salvación, nace un hombre nuevo; una nueva criatura —como diría Pablo— surge de las cenizas del hombre viejo; se inaugura una nueva historia de la salvación. Ahora ya no está ante nosotros Jacob, el «suplantador» de Esaú, sino Israel, es decir, el pueblo hebreo en su totalidad, encarnado y sintetizado en Jacob; el que ora obtiene la bendición y representa al pueblo bendecido y elegido. Se llega a este resultado sustancialmente a través de una experiencia mística de oración. Jeremías documentará en su propia carne el significado de la plegaria como lucha (de ello dan extraordinario testimonio las «confesiones» de los caps. 10-20 de su libro profético). También Jesús experimentará en Getsemaní la misma dilacerante agonía (Lc 22, 39-46). Y en su predicación había atribuido a la plegaria esta misma caracte-

rística de insistencia, de paciente y a veces incluso áspera conquista. Son, a este propósito, ejemplares las dos parábolas lucanas del amigo importuno en la noche (11, 5-8) y de la viuda y el juez inicuo (18, 1-8). Pablo repite que la oración está alimentada por la perseverancia (Col 4, 2; Rom 12, 12; Ef 6, 18). En Rom 15, 30 exhorta a los «hermanos» de Roma a que «luchéis juntamente conmigo (el verbo griego es *syn-agonizomai*), dirigiendo a Dios oraciones por mí».

En todo caso, la lucha y la «agonía» mística no consiguen eliminar la atmósfera de fascinación y de diálogo que fluye entre Dios y su pueblo. Es cierto que el hombre, con o sin fe, debe enfrentarse con un Dios que se asemeja a una incógnita, y que puede transformar su búsqueda en lucha agresiva, desconfiada, irónica y hasta blasfema. Pero si, como ocurre en la prolongada lucha que mantiene Job con Dios en su torrencial libro, la búsqueda es auténtica, si el ansia es sincera, si la disponibilidad a dejarse transformar es genuina, entonces el resultado es siempre alto y positivo. La fe se manifiesta también en el riesgo, en aquel dejarse poner en juego, en el combate en el que la apuesta es total. Para Jacob las aguas del Yabboq son una especie de fuente bautismal de la que surge una «nueva criatura» (2 Cor 5, 17), en la que se deja el nombre, señal del pasado, para asumir uno nuevo y glorioso. También Jesús sufre en su agonía de Getsemaní, pero las palabras que pronuncia incluyen el término «Padre», «*abbá*»: «*Abbá*, Padre, aparta de mí esta copa... Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú» (Mc 14, 36).

Oscuridad y luz, Dios de la promesa y Dios del mal, lucha y victoria, triunfo y herida: todo el relato de Gén 32 está rimado sobre estos dos registros, que reflejan los de la auténtica experiencia espiritual, en la que se in-

cluye también la «noche oscura», como enseña Juan de la Cruz y como testificaba la prueba de Abraham que ya hemos meditado en Gén 22. Desearíamos concluir nuestra reflexión cediendo, una vez más, la palabra a Lutero. No sólo por espíritu ecuménico, sino también en aras de la sinceridad, debe reconocerse que el comentario al Génesis del reformador —tres gruesos volúmenes de la edición clásica de Weimar (1911-1915), por nosotros utilizada, con un total de 2193 páginas— es una de las más importantes obras exegético-teológicas de toda su vasta producción. Este texto es el fruto de diez años (1535-1545) de enseñanza, y está enriquecido con múltiples confidencias y digresiones. He aquí su glosa al pasaje del v. 25, «un hombre luchó con él».

Este paso es considerado por todos como uno de los más oscuros de todo el Antiguo Testamento. Y no es de maravillar: nos hallamos frente a aquella sublime tentación por la que Jacob no debe ya luchar contra la carne y la sangre o el diablo, sino contra el mismo Dios. Lucha verdaderamente terrible, cuando quien combate es Dios en persona; en tal lucha, se opone a nosotros como enemigo, casi como queriéndonos arrebatar la vida... A nuestro entender, aquel luchador es el Señor de la gloria, Dios mismo, es decir, el Hijo de Dios encarnado que se apareció y habló a los padres. Aquí Dios con inmensa bondad trata muy familiarmente con su elegido, el patriarca Jacob, y con infinita dulzura le ejercita, como luchando con él. Pero este ejercicio genera un inmenso sufrimiento y angustia del alma. Y, con todo, es un juego, como se advierte en el desenlace final, cuando se llega a Penuel: aquí aparece claro que todo había sido sólo una señal del familiar amor divino... ¿Qué ocurre en aquel momento oscuro? Es probable que aquel ser misterioso haya dicho algo así como: ¡Jacob, tienes que morir! ¡Tú no eres el que ha recibido la promesa!... Aquel fue el momento más terrible de la lucha, en el que más que a los brazos se fatigó a la fe. Jacob insistió en repetir: ¡No, no! ¡Es Dios quien ha ordenado y llamado, quien me ha hecho partir para regresar a la patria! ¡No quiere creerte, no quiere darte la razón! ¡Y aunque Dios me matara, pues bien, que me mate! Aun entonces, ¡viviré!

XVIII

«ENTRARON EN SIKEM Y MATARON A TODOS LOS VARONES»
(Génesis 34, 1-18.25-29)

1 *Diná, la hija que Lía había dado a Jacob, salió para ver*
las jóvenes del lugar. 12 *La vio Sikem, hijo de Jamor, el jivveo,*
príncipe de aquel país, se la llevó, se acostó con ella y la violó.
3 *Su alma se prendó de Diná, hija de Jacob, amó a la joven y*
le habló al corazón. 4 *Después dijo Sikem a su padre: «Tó-*
mame a esta joven por esposa.» 5 Se *enteró Jacob de que Sikem*
había deshonrado a su hija Diná; pero como sus hijos estaban
en el campo con el ganado, se calló hasta que ellos vinieron.
6 *Jamor, padre de Sikem, fue a Jacob para hablarle.* 7 *Cuando*
los hijos de Jacob regresaron del campo y supieron lo acaecido,
se indignaron y montaron en cólera, porque se había come-
tido una infamia en Israel: el haberse acostado uno con una
hija de Jacob, cosa que no se debía hacer.

8 *Jamor habló con ellos y les dijo: «Sikem, mi hijo, tiene*
el alma prendada de vuestra hija; dádsela, os ruego, por es-
posa. 9 *Emparentad con nosotros: dadnos vuestras hijas y*
tomad las nuestras para vosotros. 10 *Habitaréis con nos-*
otros, y el país estará a disposición vuestra. Fijad en él vues-
tra morada, recorredlo y tomad posesión de él.» 11 *Después*
habló Sikem al padre y a los hermanos de la joven: «Halle
yo gracia delante de vosotros, y os daré lo que me pidáis.
12 *Acrecentad a cargo mío el precio de la dote y de los pre-*
sentes. Cuanto me digáis, os lo daré; pero dadme a la joven
por esposa».

13 Los hijos de Jacob respondieron dolosamente a Sikem
y a su padre Jamor, por haber deshonrado aquél a su her-
mana Diná. 14 Les dijeron: «No podemos hacer eso de dar a
nuestra hermana a un hombre incircunciso, porque eso se-
ría una afrenta para nosotros. 15 Sólo con esta condición po-
dríamos acceder a vuestro deseo: que seáis como nosotros, y
que todo varón de entre vosotros sea circuncidado. 16 En-
tonces os daremos nuestras hijas y tomaremos nosotros las
vuestras; habitaremos con vosotros y seremos un solo pue-
blo. 17 Pero si no accedéis a circuncidaros, tomaremos a
nuestra hija y nos iremos.»
25 Acaeció que, al tercer día, cuando éstos se hallaban
con los dolores de la circuncisión, dos hijos de Jacob, Si-
meón y Leví, hermanos de Diná, cada uno con su espada,
penetraron sin riesgo en la ciudad y mataron a todos los
varones. 26 Pasaron a filo de espada a Jamor y a su hijo Si-
kem, tomaron a Diná de la casa de Sikem y se salieron.
27 Los hijos de Jacob cayeron sobre los cadáveres y saquearon
la ciudad, porque allí había sido deshonrada su hermana.
28 Tomaron consigo el ganado menor y mayor, sus asnos y
cuanto había en la ciudad y en el campo. 29 Lleváronse
como botín todas su riquezas, todos sus niños y sus mujeres,
y saquearon todo lo que había en las casas.

Antes de entrar en los detalles concretos de esta página regada con la sangre de una circuncisión impuesta y de la otra, mucho más terrible, de una cruel matanza, querríamos lanzar una breve ojeada sobre todo el texto y su contexto. En el precedente capítulo 33 se nos ha descrito el temido y sorprendente encuentro entre Jacob y Esaú. La pesadilla se resuelve en abrazo, representado por Rubens en una tela realizada en 1625-1627 y conservada en la Pinacoteca de Múnich. Pero Jacob, dando pruebas una vez más de su inteligente astucia, no

acepta la propuesta de convivencia que le propone su hermano y prefiere mantener una cierta distancia geográfica entre los dos clanes tribales. «Se volvió Esaú por su camino a Seír. Jacob se fue a Sukkot y allí se edificó una casa e hizo cabañas para su ganado» (33, 16-17). En el marco de este itinerario se sitúa el episodio de Sikem que proponemos ahora como materia de nuestra lectura espiritual.

La estancia de Jacob en Sikem está descrita sobre todo en Gén 33, 18-20: se trata de una etiología destinada a exaltar el que más tarde sería uno de los santuarios fundamentales de Israel. Más aún, según M. Noth era el templo nacional unitario de la confederación de las tribus que entraron en la tierra prometida tras la esclavitud de Egipto (léase Gén 24). Y es cabalmente en Sikem donde surge la espinosa cuestión de las relaciones con los indígenas de Canaán, tal como se desprende de la narración del cap. 34. En ella aparecen, dramáticamente encarnadas en la historia de Diná, las relaciones del clan israelita con los sikemitas. Sikem, el homónimo príncipe hereditario de la ciudad, hijo de Jamor (en hebreo, «asno», nombre tribal totémico), tras haber violado a Diná, la hija que Jacob tuvo con Lía, intenta una alianza matrimonial con la tribu de la joven. Los israelitas ponen como condición la circuncisión; se trata, en realidad, de una treta para llevar a cabo una matanza, desproporcionada respuesta a la violencia padecida por Diná y al ultraje inferido al orgullo tribal.

Ya trazado el cuadro general, intentaremos a continuación seguir el curso de algunos elementos específicos del relato. Muchos estudiosos sostienen que en él confluyen y se han armonizado dos tradiciones diversas, la una de tipo familiar relacionada con el casamiento de Diná, y la otra de tipo tribal interesada por

las relaciones del clan de Israel con los sikemitas. La narración actual entreteje íntimamente los dos sucesos. La estancia de la familia de Jacob en los alrededores de la ciudad de Sikem se prolonga por más de una estación. Diná, deseosa de entablar relaciones con las muchachas de su edad, se dirige a Sikem, donde es violada por el príncipe heredero de la ciudad, que se enamora de ella y está dispuesto a «reparar» la afrenta mediante el matrimonio. El padre del joven se encamina al clan de Jacob para intentar un arreglo y la negociación parece llegar a buen puerto, con provecho para ambas partes. Israel tendría la posibilidad de establecerse como sedentario en el área de Sikem bajo la forma de aliado, en tanto que Jamor, jefe de Sikem, habría absorbido a un grupo nómada con sus bienes dentro de su esfera de influencia.

Pero quedaba por resolver el tema de la violación: Sikem ofrece a cambio una elevada dote *(mohar* en hebreo), aparte un donativo personal de reparación; los hermanos de Diná exigen además la circuncisión, aunque con fines subrepticios. En la raíz de sus maquinaciones se perfilan dos motivos, extraídos de su indignación por el gesto perpetrado contra su hermana: Sikem «había cometido una infamia en Israel», expresión que aparecerá más tarde en la Biblia para señalar delitos de hebreos contra hebreos (Dt 22, 21; Jue 20, 6.10; Jos 7, 15) y algo que «no se debía hacer de ningún modo» (v. 7; cf. 2 Sam 13, 12). Se describe luego el final dramático. Al tercer día después de la circuncisión, cuando era más intensa la fiebre y más vivos los dolores y no podían, por tanto, reaccionar, los hermanos de Diná entran en tromba en la ciudad para ejecutar su doloso plan. No es sólo una venganza, es una auténtica matanza, acompañada de una razia con enorme botín

(como se ve, es el paso a un acto bélico entre tribus). La verdadera conclusión del relato aparece aislada respecto de nuestro texto y se la puede encontrar en 35, 5: «Levantaron el campamento y el terror divino invadió a las ciudades del contorno, de tal modo que no persiguieron a los hijos de Jacob.»

El texto que hemos leído finaliza con la reprensión de Jacob a sus hijos Simeón y Leví y con una reacción de temor, aunque antitética de la que se menciona en 35, 5: el patriarca teme por sí y por su casa a causa del furor que desencadenará entre los cananeos aquella acción violenta del clan hebreo. C. Westermann cree poder descubrir en el interior del relato una tensión generacional: «Jacob habría aceptado la propuesta de Sikem, teniéndola por expiación suficiente. Pero la respuesta de sus hijos Simeón y Leví muestra la ruptura no sólo entre dos generaciones, sino entre dos épocas. En ellos ha surgido una autoconciencia de grupo que ya no puede ser ignorada. Está definida en los términos de honra y deshonra: ahora se hace necesario matar para vindicar el propio honor. La deshonra causada a un miembro de la familia debe ser vengada con sangre.» Este elemento se conecta con otro dato posterior, que se retroproyecta sobre los orígenes de Israel, es decir, sobre la historia de los patriarcas: se trata de la prohibición de matrimonios mixtos impuesta por la legislación deuteronómica para evitar sobre todo la contaminación religiosa de Israel. Más aún, el llamamiento del Deuteronomio se refiere directamente al «exterminio» o «anatema» (*herem*) como opción radical de defensa de la propia identidad: «Las darás [a las naciones vencidas] al anatema. No pactarás alianza con ellas ni las tendrás compasión. No emparentarás con ellas dando tus hijas a sus hijos ni tomando sus hijas para tus hijos» (7, 2-3).

Llegados aquí resulta ya fácil buscar tema para nuestra reflexión: con la venganza de Simeón y Leví se inicia la época de la *guerra* y de la *violencia*. En realidad, anidan entre los pliegues del corazón humano: baste recordar a Caín y Abel o el canto feroz de Lámek: «Por haberme herido él, he matado a un hombre, y a un joven por haberme golpeado. Si Caín será vengado siete veces, Lámek lo será setenta y siete» (Gén 4, 23-24). Todo nuestro episodio está envuelto en una atmósfera sombría, a partir de la violencia sexual inicial y de su continua rememoración en términos de ultraje y deshonra tribal (v. 2.5.7.13.14), hasta llegar al baño de sangre con que concluye la narración (v. 25-29). Incluso en las bendiciones de Jacob a sus hijos, sobre las que volveremos más tarde, persiste este clima hosco en los versos destinados a Simeón y Leví: «Simeón y Leví son hermanos, instrumentos de violencia con sus espadas. Que no participe mi alma en sus consejos ni mi corazón se asocie a su asamblea. Porque en su furor mataron hombres y en su desenfreno desjarretaron toros. Maldita su ira, por violenta, y su cólera, por dura» (Gén 49, 5-7).

Pero nuestra reflexión no se detendrá simplemente en el horror de la violencia en cuanto tal, un tema trágicamente obvio y nunca eliminado ni siquiera entre los cristianos, sobre el que ya hemos meditado en la páginas del primer volumen dedicadas a Gén 1-11. Bastaría mencionar, a este propósito, el comentario de Calvino a que ya nos hemos referido en otras ocasiones para diversos pasajes del Génesis:

Es verdad que Sikem había actuado de forma malvada e impía. Pero ahora los hijos de Israel cometen un acto mucho peor y más grave: para vengar el crimen particular de un hombre, condenan a muerte a un pueblo entero... Y, ¿quién, por otra parte, les había

constituido en jueces para osar llevar a cabo con sus propias manos la venganza por la ofensa sufrida? Y hubo, además deslealtad: porque cometieron una acción tan cruel so pretexto de una alianza.

Es la típica espiral de la violencia que desborda toda lógica, propagando y creando nuevas violencias. Nosotros nos detendremos en un aspecto particular de la violencia bíblica, la «santa», es decir, la que parece estar respaldada y exigida por el mismo Dios. «Josué dijo al pueblo: "¡Lanzad el grito de guerra, porque Yahveh os entrega la ciudad! La ciudad será dada en anatema en honor de Yahveh, ella y todo lo que hay en ella... Guardaos bien del anatema, no sea que, por tomar algo de lo anatematizado, os convirtáis en anatema..." Y entregaron al anatema, al filo de la espada, cuanto había en la ciudad: hombres y mujeres, niños y ancianos, y hasta el ganado mayor y menor, y los asnos.» Sobre esta violenta página que el libro de Josué (6, 16-18.21) dedica a la conquista de Jericó destruida hasta los cimientos, resuena, como un lúgubre estribillo, la frase «entregar al anatema» (*herem*), es decir, al exterminio sacro, total y absoluto. Es un estribillo que reaparece en muchas páginas paleotestamentarias, como las que describen la matanza de los madianitas (Núm 31) o el *blitz* de Josué contra las ciudades cananeas durante la conquista de la tierra prometida (Jos 10).

El aspecto terrible es que se presenta al anatema como un mandato del Dios mismo, que es quien incita a la matanza, de modo que adquiere la fisonomía de un Señor vengador ciego y totalitario. El lector cristiano se siente tan desconcertado que se le hace imposible utilizar en la liturgia algunos salmos que rezuman invectivas y maldiciones contra los enemigos: «Desgaja, Dios, los dientes de su boca, arráncales, Señor, sus colmillos de

leones; dilúyelos, como las aguas que se van; cuando arrojen sus flechas, que se encuentren despuntadas. Pasen como la limaza, que se deshace en baba, o el aborto de mujer, que nunca vio el sol... Tendrán gozo los justos de haber visto venganza, y en la sangre del impío podrán bañar sus pies» (Sal 58, 7-11). Un desconcierto que nace también de algunos fantasmas del pasado (aquel blasfemo *Gott mit uns* de los nazis) y que reaparece cuando leemos el arcaico canto de guerra de los hebreos en el éxodo de Egipto: «YHWH es nuestro estandarte de guerra» (Éx 17, 15). Un desconcierto que se prolonga cuando vemos en la Biblia a Dios representado como un comandante supremo, «poderoso en la batalla», vestido con una armadura invencible (Éx 15, 3), mientras lanza una granizada sobre los enemigos de Israel (Jos 10, 10-11). Pero aún hay más: se atribuye al mismo Dios, presente en el paladión del arca de la alianza, conducida al campo de batalla, la dirección estratégica de las guerras de Israel. Y así, los soldados pasan a ser sacerdotes de un ritual sanguinario: de hecho, antes de entrar en batalla deben «santificarse», es decir, ser consagrados. En suma, al igual que la *yihad* islámica, la batalla es un acto sagrado y las guerras de Israel son «las guerras del Señor» (Éx 17, 6; Núm 21, 14; 1 Sam 25, 38).

Ante esta lista impresionante de crueldades «santas» pero siempre inhumanas, ¿qué mensaje puede retener el creyente que considera a la Biblia «deslumbrada por sus propios hechos», inserta a menudo en un mundo ensangrentado por la violencia ciega? El mejor medio para entender correctamente estas páginas es recordar un dato esencial de la religión bíblica: es una religión fundamentalmente histórica, encarnada en las vicisitudes humanas, a menudo oscuras e imperfectas. No es una

palabra suspendida en los cielos; es, al contrario, un germen que se abre camino en el terreno helado y opaco de nuestra vida. La Biblia no es un catecismo abstracto ni una serie de tesis teológicas, desvinculadas del tiempo y de los sucesos humanos; es la historia progresiva de una revelación de Dios y la revelación también progresiva del sentido de nuestra propia historia, aparentemente insensata y escandalosa.

Las páginas violentas de la Biblia son, pues, la señal de un Dios paciente que, adaptándose al brutal primitivismo del hombre, intenta hacerle entrever un mensaje nuevo. De ahí que no puedan leerse «literalmente», como aislados y cerrados en sí, los textos precedentes. De hecho, junto al *herem* se insertan continuamente en la Biblia pasajes sorprendentes de amor y de compasión. Se canta, como ya hemos visto, el valor de la hospitalidad hacia los extranjeros; ya en la bendición a Abraham se exalta la universalidad de la salvación (Gén 12, 3; 18, 18), y otro tanto ocurre en páginas de elevado tenor, como las de Jonás y de Is 19, 18-25. Se va afirmando poco a poco un ideal de tolerancia: «Tú, que eres dueño de la fuerza, juzgas con clemencia, y nos gobiernas con mucho miramiento... Mediante tales hechos enseñaste a tu pueblo que el justo debe ser amigo de los hombres» (Sab 12, 18-19). Precisamente porque están ligadas a los momentos concretos de una evolución histórica, no pueden tomarse al pie de la letra, y según su envoltura inmediata, las páginas violentas de la Biblia. Se debe captar su núcleo, la dirección última hacia la que Dios, «paciente pedagogo de su pueblo» (san Agustín), quería y quiere conducirnos. No debe olvidarse, por otra parte, que el lenguaje exasperado, las imágenes barrocas, los humores viscerales, las fórmulas retóricas típicas de las literaturas orientales, exigen una

evidente «desmitificación» y un redimensionamiento de sus contenidos aparentes.

Pero, ¿cuál es el mensaje auténtico oculto bajo el escandaloso *revestimiento* de la violencia bíblica? Ante todo, como ya se ha dicho a propósito de la prohibición de matrimonios mixtos, debe citarse la constante presión por salvaguardar la pureza de la fe: en una religiosidad primitiva, la preocupación por excluir algunas cosas de la destrucción en caso de conquista no se debía a motivos humanitarios sino más bien a razones idolátricas. Conquistar los ídolos del pueblo vencido significaba ampliar la propia esfera de protección divina. Precisamente por esto se escribe en el Deuteronomio: «Juntarás todo su botín en medio de su plaza y prenderás fuego a la ciudad con todos sus despojos, ofreciéndolo todo a Yahveh, tu Dios.» El *herem* o «anatema» es una especie de gran sacrificio de holocausto; todo debe ser consumido y quien sustraiga la más mínima cosa, sea por idolatría o por avaricia, comete un sacrilegio. Se trata siempre, por supuesto, de un camino imperfecto y superable para educar en la autenticidad de la religión, pero se explica en el contexto de una mentalidad que —como la oriental— está habituada a lo concreto, lo simbólico y también a una cierta radicalidad en las expresiones.

A través de la guerra santa se elaboran asimismo imágenes que encierran una finalidad distinta, como se advierte en los llamados «salmos imprecatorios» (por ejemplo, 58; 109; 137). En ellos se expresa, mediante escenas o símbolos violentos, el ansia por la justicia, se apuesta decididamente por la causa del bien, se quiere detestar el mal. Los «enemigos» contra los que se declama con tanta vehemencia son a menudo simples personificaciones del mal y de la injusticia. La misma em-

barazosa visión de un Dios parecido a un general supremo que ofrece a su pueblo, casi como a un vasallo, las ciudades conquistadas, es un modo simbólico de recordarnos su auténtica «personalidad»: el Dios de la Biblia no es, en efecto, un ente abstracto ajeno a nuestras vidas, no es una misteriosa energía cósmica, no es un mito o un principio oscuro: es una persona que interviene y penetra en nuestra historia. Y aunque los ojos del hombre del Antiguo Testamento lo contemplan con los rasgos inexactos y limitados de un guerrero o de un juez implacable, la figura que se oculta tras ellos es la de un Dios exigente y justo. Un Dios de vivos, y no de muertos, que llevará a su pueblo a que lo reconozca, al fin, como padre y como amor. No es casual que el rey mesiánico esperado por Israel se llame «príncipe de la paz» (Is 9, 6), que «destruirá los carros y los caballos, quebrará los arcos de guerra, anunciará a las naciones la paz» (Zac 9, 10).

Cerremos, pues, esta página del Génesis, de trágica y perenne actualidad, no sólo con un renovado empeño por la paz, no sólo con la condena de todo tipo de guerras y de violencias, no sólo con amargura por la vergüenza de los estupros y las violencias perpetradas, en general, contra la mujer, sino también con la posibilidad de recitar los «salmos imprecatorios» y de meditar ciertas páginas «violentas» de la Biblia captando su auténtico espíritu. No nos será preciso recurrir a la alegoría, al sentido libre, al «hablar de otra cosa», para ocultar nuestro embarazo frente a tales textos. Es lo que hace, por ejemplo, Cirilo de Alejandría (370/380-444), que ofrece, para nuestro episodio, una curiosa reflexión que ponemos como sello de nuestra meditación, también con la intención de sugerir una libre aplicación patrística.

Hemos nacido por generación espiritual y en virtud de Cristo hemos sido enumerados entre los hijos de Dios. Ahora, si acontece que un alma, regenerada mediante el santo bautismo y hecha hija de Dios, es corrompida por quien suele hacerlo (los impíos herejes), los hermanos en la fe de este alma pueden muy bien indignarse por el engaño sufrido por un familiar suyo en la fe; pero no deben llegar hasta la sangre ni tomar cruel venganza contra quienes la han corrompido, para no verse reprendidos por Cristo, como Pedro: «Vuelve la espada a la vaina...» Nosotros, en efecto, no debemos armarnos de espada contra nuestros enemigos, sino que debemos ser pacientes y, si alguien quiere perseguirnos, debemos bendecir a quienes nos insultan y no convertirnos en vengadores de quien sufre, sino confiarlo a aquel que juzga con justicia. Pero quienes no quieren corromperse, deben guardarse de salir de la tienda paterna, esto es, de la casa de Dios, y de acercarse a los rebaños de los extranjeros, es decir, de los heterodoxos. Porque salió de la tienda paterna fue Diná arrastrada a la casa de Sikem. Si se hubiera quedado en la casa de su padre y hubiera permanecido en las tiendas de los santos, no habría sufrido violencia. Y que esto sea cosa buena y útil lo declara el bienaventurado David en un salmo (27, 4): «Una cosa yo pido al Señor, una cosa suplico: habitar en la casa del Señor todos *los días de mi vida...»*

XIX

«PERO SU PADRE LO LLAMÓ BENJAMÍN»
(Génesis 35, 16-20)

16 *Partieron de Betel. Y cuando aún faltaba un poco*
para llegar a Éfrata, dio a luz Raquel. Tuvo un parto labo-
rioso. 17 *En las angustias del alumbramiento le dijo la par-*
tera: «No temas, que también esta vez tienes un hijo.» 18 *Y*
mientras exhalaba el alma, pues se estaba muriendo, le
puso por nombre Benoní. Pero su padre lo llamó Benja-
mín. 19 *Murió Raquel, y fue enterrada junto al camino de*
Éfrata, que es Belén. 20 *Y Jacob erigió una estela sobre su*
tumba. Es, hasta hoy, la estela de la tumba de Raquel.

Jacob había llegado a Betel, el santuario que le evocaba los momentos oscuros de sus comienzos, cuando no era sino un fugitivo (28,10-22): ahora retorna como para cumplir el voto pronunciado en las horas de la pobreza, del miedo y de la opresión. Pero antes de partir lleva a cabo un gesto significativo: rompe con todos los compromisos referentes a la idolatría, que hasta ahora había tolerado básicamente porque residía dentro del ámbito del clan de Labán. El Dios de Israel es «celoso», no tolera la competencia de otras divinidades. La purificación —descrita en los primeros versículos del cap. 35— marca justamente el punto de arranque de una nueva era religiosa, caracterizada por la eliminación del pasado idolátrico con toda su pacotilla de amuletos y supersticiones, que ahora son real y simbólicamente se-

pultados en Sikem bajo una encina, antes de partir para Betel. Ha llegado al lugar de la visión de la escalera celeste, donde recibe una nueva visión, acompañada de una nueva promesa («Sé prolífico y multiplícate... La tierra te la daré a ti y a tu posteridad» 35, 11-12) y de una nueva investidura emblemática («En adelante no te llamarás Jacob, sino que tu nombre será Israel», 35, 10).

Tras volver a consagrar la estela sacra de Betel, Jacob se pone en marcha hacia el sur. El texto que acabamos de leer nos trae el recuerdo de un episodio ligado a dos figuras amadísimas de Jacob. La una es Raquel, su esposa preferida, sobrina de Rebeca, la madre del patriarca, pues era hija del hermano de ésta, Labán. Raquel lleva un nombre probablemente totémico («cabra»), lo mismo que su hermana Lía («vaca»), la primera esposa, fecunda pero poco amada por Jacob. Éste se había visto sometido a una especie de «servidumbre» durante 14 años para conseguir como esposa a Raquel, bellísima pero afligida por el drama de la esterilidad, en evidente paralelo con la historia de Sara. Con todo, al final, ofrecerá a Jacob los dos hijos más queridos, José y Benjamín, progenitores de dos tribus que tanta parte tuvieron en los eventos de la historia de Israel. El segundo actor de nuestra perícopa es Benjamín, de cuya genealogía descenderán el primer rey de Israel, Saúl, y el apóstol Saulo-Pablo (Flp 3, 5). Más tarde, Benjamín quedará indisolublemente vinculado a los avatares históricos de su hermano uterino José. Así se explica que en la historia de la música se le haya dedicado tan sólo un oratorio, el *Benjamín* (1884) del inglés J.C. Grieve, frente a los muchos que tienen como protagonista a su hermano.

Más afortunada será Raquel, que tendrá una «pastoral» compuesta por J. Lambrecht y ejecutada en Bru-

jas en 1659. En 1748 G.F. Caldani le dedicará en Bolonia un oratorio. También se titulará *Raquel, la bella judía*, el drama musical de J.J. Dreuilh, presentado en París en 1810. En la tradición cristiana, las dos hermanas se transformarán en dos curiosos prototipos de la Iglesia (Raquel) y la Sinagoga (Lía), o de la vida contemplativa (Raquel) y la vida activa (Lía). Así, en los frescos del palacio arzobispal de Udine, Tiepolo representa a Raquel inclinada, como en actitud de humildad, pero también de protección y defensa frente a los asaltos del pecado. Su muerte, que ahora meditaremos, aunque muchas veces reproducida en las miniaturas bizantinas, aparece en cambio, a cuanto sabemos, muy pocas veces en tela (sólo tenemos conocimiento de un cuadro de un pintor menor del siglo XVII, F. Furini), muy al contrario de su *love story* con Jacob. Pero volvamos al texto bíblico.

En él se indica el escenario geográfico de la muerte de Raquel y del nacimiento de Benjamín: «Junto al camino de Éfrata, que es Belén... Es, hasta hoy, la estela de la tumba de Raquel» (v. 19-20). Y, en efecto, todavía hoy día, empalmando idealmente con esta información del Génesis, los judíos veneran, en la periferia de Belén, una tumba de Raquel, transformada en sinagoga a partir de la guerra de los Seis Días (1967), que puso a esta ciudad bajo el dominio del Estado de Israel. En realidad, como han señalado con frecuencia los estudiosos, la localización geográfica es incorrecta: Éfrata, según 1 Sam 10, 2, se encuentra cerca de Ramá, al norte de Jerusalén, y no al sur, como Belén. Así, pues, la glosa «es decir, Belén» es posterior. En Ramá se concentraron los judíos que serían deportados a Babilonia tras la destrucción de Jerusalén, el año 586 a.C. Y así, Jeremías, poniendo entre paréntesis la errónea localización de Belén, se había

imaginado que el espíritu de Raquel, que había muerto al dar a luz a Benjamín, aleteaba sobre aquellos angustiados grupos de desterrados, convirtiéndose en madre ideal de todo el pueblo hebreo: «En Ramá se oye un lamento, un llanto muy amargo: Raquel llora por sus hijos, no quiere dejarse consolar por sus hijos, porque ya no existen» (Jer 31, 15). Como es sabido, Mateo retomará este texto para aplicarlo a la matanza de los inocentes decretada por Herodes (2, 18).

Pero el grito de dolor que resuena en Éfrata no es estéril ni desesperado: del seno de Raquel sale su segundo hijo, después de José (30, 23-24), el único nacido en la tierra prometida. Ciertamente el parto fue dramático: la vida coincide con la muerte. Y la madre, sintiendo que se acercaba su fin, pero viendo el fruto de su seno, formula, bajo la forma sintetizada de un nombre, una ley de la vida y del espíritu: del dolor nace la existencia. *Ben-'onî*, «hijo de mi dolor, de mi sufrimiento». No es el grito de desesperación lanzado en la agonía por una persona ya quebrantada. Es, por el contrario, una declaración de humilde y fatigada esperanza: ¡Mi dolor extremo ha generado! Tenemos, pues, en este primer nombre de Benjamín, luego rechazado por el padre, un motivo de reflexión en el curso de una línea constante de la Biblia. El mismo Jesús volverá sobre esta imagen y este tema en sus discursos joaneos de la última cena: «Cuando la mujer va a dar a luz siente tristeza, porque llegó su hora; pero apenas da a luz al niño, no se acuerda ya de su angustia por la alegría de haber traído un hombre al mundo» (Jn 16, 21). Y pocos días antes había definido esta misma ley a través de otro símbolo de tipo agrícola: «Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, él queda solo; pero, si muere, produce mucho fruto» (12, 24).

Pablo amonestará a los cristianos recordándoles que «por muchas tribulaciones tenemos que pasar para entrar en el reino de Dios» (Act 14, 22). Es un tema de reflexión que ya hemos propuesto en estas mismas páginas y con estas mismas palabras bíblicas, pero sobre el que es necesario volver a insistir, porque una sociedad sibarita y obtusa, pronta a narcotizarse para evitar el límite, el dolor, el reconocimiento de la propia miseria, recusa con frecuencia el valor de *fecundidad del sufrimiento.* Hay una semilla de salvación que se debe hacer brotar en el interior de lo que parece sólo infamia; hay una chispa de luz en lo que sólo parece tinieblas; hay una potencialidad de vida en lo que sólo parece muerte; hay una realidad de redención en lo que sólo parece desesperación; hay una señal de elección en lo que tal vez sólo parece ser rechazo. Ésta es la lección de Job, la del Siervo de Yahveh, la de la pasión y muerte de Cristo. Cierto que cualquier prueba, como observa el autor de la carta a los Hebreos, «en un primer momento, no parece agradable, sino dolorosa; pero, a la larga, reporta a los que en ella han sido ejercitados un fruto pacífico de justicia» (12, 11).

Nuestro relato nos ofrece una nueva indicación. Para recordar a la mujer amada y al don del hijo que ella le ha hecho al morir, Jacob prefiere recurrir a otro nombre simbólico: se llamará Benjamín, es decir, «el hijo de la diestra, de la fortuna». El nombre se convierte, pues, en sello de la lección anterior, pero añade algo más. Se afirma en la práctica que en Benjamín se condensa todo el amor sentido hacia Raquel, se declara que ese amor no ha muerto sino que se prolonga en el hijo, se descubre la fuerza del gozo que va más allá del dolor, se intuye que el *amor* no puede ser extinguido ni siquiera por

los más poderosos adversarios, ni aun por el archienemigo por antonomasia, la *muerte.* El pensamiento vuela aquí a aquella especie de sigla final del Cantar de los cantares, pronunciada por la protagonista: «Fuerte es el amor como la muerte... sus ardores son rayos de una hoguera, una llama divina. Las aguas caudalosas no podrían extinguir el amor, ni los ríos anegarlo» (8, 6-7). La muerte es como el «agujero negro» que parece engullirlo todo, como se dice a menudo en la Biblia, que se imagina el mundo subterráneo a modo de una boca monstruosa de fauces desmesuradamente abiertas e insaciables (Prov 2, 18-19; 27, 20; 30, 15-16). La vida y la antivida se enfrentan en un duelo implacable. *Eros* y *thanatos* —como decían los griegos— se entrechocan gritando: «¡Dame, dame! Nunca se ven hartas, nunca dicen "basta"!» (Prov 30, 15).

A diferencia del poder y de las riquezas, que son aniquiladas por la muerte, el amor consigue mantenerla a raya. No son las suyas, como se dice en el Cantar, llamas fácilmente extinguibles, como las que brotan de la pasión momentánea. Son chispas que encienden hogueras colosales, son «llamas divinas», supremas e invencibles como las de la zarza ardiendo del Sinaí (Éx 3, 2). El amor auténtico participa de la fuerza misma de Dios, pues es por naturaleza vida, del mismo modo que Dios es por antonomasia el Viviente. Las «grandes aguas», que en el Antiguo Testamento son símbolo del abismo primordial, del caos, de la nada, del mal y del sufrimiento, no consiguen extinguir la llama del verdadero amor. Benjamín es testimonio vivo de esta victoria. El amor es como la roca contra la que se estrella el furor de las «grandes aguas». Las pruebas de la historia, las angustias cotidianas, las catástrofes excepcionales, la muerte misma no logran apartar a Jacob de Raquel,

como atestigua esta nueva criatura, el pequeño Benjamín.

Los que aman pasan indemnes a través de todos los «infiernos» y todas las ciénagas del dolor, de la crisis, de la desolación, conservando intacta aquella llama que no conoce ocaso, sino que se regenera. Es sugerente para la experiencia total del amor, incluida la experiencia humana, pero sobre todo la religiosa, la célebre declaración de Pablo:

> ¿Quién podrá separarnos del amor de Cristo? ¿Tribulación, o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro, o espada?... En todas estas cosas vencemos plenamente por medio de aquel que nos amó. Pues estoy firmemente convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni lo presente ni lo futuro, ni potestades, ni altura ni profundidad, ni ninguna otra cosa creada podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro (Rom 8, 35-39).

El canto al amor invencible, capaz de cruzar a través de la muerte y de la nada, puede tener mil expresiones y aplicaciones. He aquí, por ejemplo, las palabras que dirige Juan Pablo II a los sacerdotes y a todas las almas consagradas: «En Cristo ha sido ya vencido todo mal; la muerte ha sido derrotada en su misma raíz que es el pecado. Cristo ha descendido hasta la profundidad del corazón humano con la más poderosa de las armas, el amor, que es más fuerte que la muerte.» Por eso podemos identificar en el signo de Benjamín el perfil de toda victoria que la vida alcanza sobre la muerte, que el amor obtiene sobre el odio, que el don actúa sobre lo poseído, que la felicidad lleva a cabo sobre el dolor. Dos son los campos, los reinos que se extienden a lo largo de la historia, el del amor y el de la muerte; tras los dos dominadores se sitúan ordenadamente los respectivos séquitos. En vano pretende la muerte convertir a Raquel y

Jacob en objetivos de su conquista. Benjamín es el símbolo del destino a que están orientados, el del amor y la vida. Porque, si Dios es amor, el que ama participa del poder, de la vida, de la incomparabilidad, de la eternidad de Dios.

Estar «radicados y fundados en el amor» (Ef 3, 17) quiere decir estar de parte de Dios y capacitados, por consiguiente, para desafiar el vacío, el dolor, la crisis, la nada. El amor se compone también de tiempo, de espacio, de cuerpo, pero lleva en sí la chispa de lo infinito y de lo eterno. Donde hay amor está Dios, como canta el célebre motivo litúrgico del *Ubi caritas et amor, Deus ibi est.* «Decir: te amo —escribía uno de los más señalados filósofos personalistas franceses Gabriel Marcel— significa decir: no morirás.» El amor retiene en sí una trascendencia salvífica. Aun con riesgo de un cierto reduccionismo, podemos cerrar nuestra reflexión con la intuición virgiliana de las *Bucólicas*: «*Omnia vincit amor et nos cedamus amori*», «el amor lo vence todo, cedamos al amor». Benjamín es la encarnación de esta proclamación, un tanto retórica. Y lo es de una manera sencilla y cotidiana, al repetirnos que su vida nace de un amor nupcial que no muere con la muerte y que la vida se genera y triunfa no en virtud de los simples mecanismos biológicos, sino gracias a su conexión íntima con el amor.

XX

«VAMOS A VENDERLO A LOS ISMAELITAS»
(Génesis 37, 17-27)

17 *Fue José en busca de sus hermanos, y los encontró en*
Dotán. 18 *Viéronlo ellos de lejos y, antes de que se les acer-*
cara, se confabularon contra él para matarlo. 19 *Dijéronse*
unos a otros: «Ahí viene el gran soñador. 20 *Ahora, pues, va-*
mos a matarlo, lo arrojamos en una de las cisternas y dire-
mos que una bestia salvaje lo devoró. Veremos así en qué
quedan sus sueños». 21 *Oyó esto Rubén y quiso salvarlo de*
las manos de los otros. Y les dijo: «No le quitemos la vida.»
22 *Siguió diciéndoles Rubén, con ánimo de librarlo de las*
manos de los otros y devolverlo a su padre: «No derraméis
sangre; arrojadlo a esa cisterna que hay en el desierto, pero
no pongáis la mano sobre él». 23 *Cuando llegó José a sus her-*
manos, éstos le despojaron de su túnica, la túnica larga y
con mangas que llevaba, 24 *le echaron mano y le arrojaron*
a la cisterna. Pero la cisterna estaba vacía; no había en ella
agua. 25 *Sentáronse a comer. Y alzando los ojos, vieron que*
llegaba de Galaad una caravana de ismaelitas, con sus ca-
mellos cargados de goma, resina y láudano, que llevaban a
Egipto. 26 *Dijo entonces Judá a sus hermanos: «¿Qué gana-*
mos con matar a nuestro hermano y ocultar su sangre?
27 *Vamos a venderlo a los ismaelitas, y no pongamos las ma-*
nos en él, pues es nuestro hermano, carne nuestra es.» Y
asintieron sus hermanos.

«Ella no abandonó al justo cuando era vendido, sino que lo libró de pecado. Con él descendió a la cisterna y en las cadenas no lo abandonó hasta procurarle el cetro real y la autoridad sobre los tiranos; descubrió la mentira de quienes lo acusaban, y le dio gloria eterna.» Con estas breves pinceladas describe el libro de la Sabiduría (10, 13-14) una de las historias más célebres y fascinantes de la Biblia, que tiene por protagonista a José («que Dios añada» bendición e hijos, según la etimología más probable), el hijo de Jacob y de Raquel, un nombre caro a los cristianos porque será el del padre legal de Jesús, el *Redemptoris custos*, el custodio del Redentor. La última sección del Génesis está enteramente dominada por este personaje, cuya historia tiene rasgos, movimientos y aspectos distintos de los de las restantes narraciones patriarcales. Como ya se dijo en la introducción general, a la que nos remitimos, la historia de José es un relato autónomo tanto en su género como en su génesis, muy parecido a los textos sapienciales, cuya finalidad primaria es más la «formación» moral que la «información» histórica. Ha sido insertado en este lugar del Génesis porque constituye el punto de unión entre la historia patriarcal y la del éxodo y proporciona una buena explicación de la estancia de los hebreos en Egipto y de la posterior esclavitud y liberación.

Detengámonos un momento ante esta figura para recomponer sus líneas generales, tal como han sido recreadas por la fe, la poesía y la fantasía de la tradición que nos ha precedido. «Para los narradores de historias judías del *midrás* (el relato ejemplarizante del judaísmo) —escribe E. Wiesel en su obra *Los personajes bíblicos a través del midrás*— la vida de José ha sido una verdadera mina, una fiesta de la imaginación.» Y, efectivamente, a esta historia bíblica más bien «profana» (la

presencia divina es sólo subterránea y discreta, y en ella no hay teofanías), ha dedicado el judaísmo innumerables escritos, animados por las más encantadoras fantasías: sale ileso de un foso de serpientes, el ángel Gabriel le enseña setenta lenguas, se casa con Aseneth, hija de un sacerdote egipcio, y acerca de este matrimonio se tejerá una especie de relato novelado autónomo... Incluso el historiador Flavio Josefo y el serio filósofo alejandrino Filón se interesaron por él, hasta el punto de que el segundo llegó a dedicarle toda una obrita y lo citará repetidas veces como modelo de vida social y política y como signo del vínculo con la sensualidad, porque no era sólo un hombre de Israel, sino también de Egipto.

Para los cristianos, como enseña Esteban en su defensa ante el Sanedrín (Act 7, 9-16), y como afirma la Carta a los hebreos, José es una etapa en la historia de la salvación que debe ser entendida en y desde la fe: «Por la fe, José, al fin de su vida, mencionó el éxodo de los hijos de Israel, y dejó instrucciones sobre sus propios restos» (Heb 11, 22). Para los Padres será ya, explícitamente, una *figura Christi*, como declarará repetidas veces Ambrosio en su *De Joseph patriarcha*, del que se hará eco, de forma lapidaria, Bernardo: «Desnudad a José y encontraréis a Jesús.» «¿Qué corazón judío, qué corazón cristiano —se preguntaba el poeta francés Ch. Péguy en su *Misterio de los santos inocentes*— no se ha sentido estremecido al escuchar esta historia? Es una historia única, dos veces realizada: una como historia judía, otra como historia cristiana.» También a los musulmanes les resulta cara la figura de Yusuf, como ellos le llaman: toda la encantadora *sura* 12 del *Corán* está precisamente dedicada a la «historia más bella», la de José, una página que bien merece la pena ser leída. Yusuf es un

profeta, un iluminado, un asceta, un fiel del Dios único, un genuino «musulmán», es decir, un hombre que pone su total confianza en Dios.

El gran río de las artes ha seguido el curso de las tres religiones monoteístas. Los manuales de iconografía o de comparación Biblia-artes, como el *Grande dizionario illustrato dei personaggi biblici* de M. Bocian (Piemme, Casale Monferrato 1991), reservan páginas enteras a este personaje, con largas listas de referencias literarias, musicales, históricas, a partir ya del mundo paleocristiano, pasando por el Medievo, hasta llegar a nuestros días, en los que son frecuentes las puntadas «maliciosas», sobre todo a propósito de la escena de la mujer de Putifar y el casto José. De estos elencos elegiremos sólo algunos casos particularmente significativos, para permitir que tenga también curso libre en la fantasía y en el corazón esta presencia tan viva y fascinante cuando se quiere prolongar más allá del ámbito de la meditación el eco de la Biblia. Comenzaremos por algunos ejemplos literarios y musicales. Querríamos citar ante todo el *José reconocido*, drama de 1733 de Metastasio, que se convirtió en la base de infinitas y más bien modestas elaboraciones musicales. Muy diferente es el texto de H. Hoffmanstahl (en colaboración con H. Kessler) *La leyenda de José*, transformado en música y baile por Richard Strauss en 1914, enteramente rimado sobre la escena de la seducción. La mujer de Putifar sueña con poseer a José, pero cuando el sueño parece a punto de realizarse su figura se transmuta en la de un ángel aureolado de luz. Dentro del mundo musical merece una mención a Händel por su oratorio *Joseph* (1744).

Dejamos entre paréntesis, en el campo de la literatura, la tragedia *José y sus hermanos* del máximo poeta letón Janis Rainis (1920) o la reelaboración de la histo-

ria en la novela *Jardín, cenizas* del escritor yugoslavo D. Kis, o el ya citado *Donde el libro sangra* de I.A. Chiusano, porque ocupa absolutamente el vértice la monumental tetralogía de Thomas Mann *José y sus hermanos* (1933-1943), obra laberíntica y torrencial de enorme sugestión, en la que se implican historia y teología, política y ética, colectividad e individualidad, naturaleza y espíritu. Es también inabarcable la iconografía artística sobre José, ya desde el siglo III, con la sinagoga de Dura Europos y el IV, en las catacumbas romanas de vía Latina, para penetrar a continuación en el mundo mágico de los mosaicos de las cúpulas del nártex de San Marcos (siglo XIII), de las miniaturas y de las xilografías, de los relieves en marfil de la catedral de Rávena (siglo VI), de los bronces del Baptisterio de Florencia de Ghiberti (1440) y de las obras pictóricas de Rafael en las Logias Vaticanas, el *Jacob ante los vestidos manchados de sangre de José* de Velázquez (El Escorial, 1630), la escena de *La mujer de Putifar* de Rembrandt (Washington, 1655), la *Bendición de Efraím y Manasés*, también de Rembrandt (Kassel, 1661), el *José vendido* de Murillo (Londres, 1665-1670), y una larga serie de óleos y aguadas realizados por M. Chagall en torno a la historia de José.

El pasaje que acabamos de leer constituye en cierto sentido el antecedente de esta historia lanzada a modo de puente entre los patriarcas y el éxodo. Su propósito aparece perfectamente sintetizado en las palabras que se ponen en labios de José moribundo: «Dios os visitará y os hará subir de este país a la tierra que juró dar a Abraham, a Isaac y a Jacob» (50, 24). Este empalme narrativo, de 392 versículos, no es fragmentario, sino compacto y unitario, modelado sobre lo que se ha llamado

en términos lingüísticos «el principio de la transformación»: de la aflicción se pasa al gozo, de la miseria al esplendor, de una crisis inicial a una solución final, del polvo a las estrellas. La prueba está, pues, abierta a la luz, regenera, crea la verdadera fraternidad, más allá de la de la carne y la sangre. Guían esta transformación un Dios invisible, oculto en los pliegues de la historia pero activo, y también el hombre sabio, con su ética y su inteligencia.

En el centro de este antecedente que ahora meditamos, y de todo el episodio, se halla la historia de una *familia dividida*, lacerada por la envidia y el odio, todavía muy alejada de aquella reconciliación que constituye el cenit de la trama narrativa. Nos hallamos, pues, ante un motivo que se repite constantemente en la humanidad: bastaría recordar aquí todos los modelos antitéticos de los Rómulos y Remos que constelan la secuencia de los siglos y que han dado pie a la terrible frase popular «amores de hermanos amores envenenados». Ya desde los primeros compases del relato se van acumulando las tensiones, generadas por preferencias, murmuraciones, celos: «Israel amaba a José más que a todos los demás hijos, por ser él el hijo de su ancianidad» (37, 3). Era, además, el hijo de la mujer amada, Raquel; una preferencia que se repetirá a propósito del otro hijo de esta mujer, Benjamín. No falta en esta observación una pincelada psicológica y una causa objetiva de tensiones, de la que la Biblia toma buena nota: «Viendo sus hermanos que su padre le amaba más que a todos ellos, lo odiaban, y no podían hablarle amigablemente» (37, 4).

La tensión se inflama contra este «principito mimado» (la «túnica de largas mangas» tendrá una destacada función en el desarrollo del relato: basta leer en su integridad el cap. 37, con el final de la túnica ensan-

grentada). Él, por su parte, con mucha ingenuidad no exenta de cierta arrogancia, hace cuanto puede por alimentarla. Así lo demuestra, de forma palpable, el sueño de las gavillas y de las estrellas (37, 6-10). La aversión, largo tiempo reprimida, estalla al fin. De ello da evidente testimonio el pasaje que hemos seleccionado para nuestra meditación. Jacob intenta controlar a este hijo demasiado orgulloso («le reprendió: "¿Qué sueño es éste?"», 37, 10), y lo manda al campo, donde están trabajando sus hermanos, como para acortar distancias con un poco de convivencia, vigila la marcha de los acontecimientos, pero «equivocándose» siempre a causa de este hijo. Es constante en la narración de la historia de José la agudeza del análisis humano y psicológico.

Pero ya todo es inútil: el odio de Caín se ha apoderado también de los hermanos de José: ya se ha trazado el plan homicida, que incluye la ocultación del delito. Tan sólo la intervención de Rubén, el primogénito y por tanto responsable suplente del clan familiar en ausencia del padre, y de Judá, consiguen introducir modificaciones en el proyecto y desviarlo: «Lo vendieron a los ismaelitas (más tarde, en el relato, se convierten en madianitas), quienes se lo llevaron a Egipto» (v. 28). La escena final de la túnica ensangrentada y el recurso a la mención de la fiera que lo despedaza ponen el sello final a este amargo episodio de odio «fraterno». Indiquemos, entre paréntesis, que toda la narración está sembrada de finísimas insinuaciones. Por poner un ejemplo, mientras José anda extraviado por el campo, declara: «Busco a mis hermanos» (v. 16). En realidad, encontrará enemigos feroces. «Ahí viene el gran soñador. ¡Vamos a matarlo!» (v. 19-20), es lo que declaran cuando divisan a su hermano. También a los profetas se les llama «soñadores». De hecho, los sueños de José eran profecías y por

eso corre la suerte de los profetas. Como le acontecerá a Jeremías (38, 6), también él es arrojado a una cisterna fangosa. «Cuando Rubén volvió a la cisterna... vio que José no estaba en ella»: para los hermanos José ya no existe, es como si hubiera muerto. Y luego el grito final de Jacob: «¡Una bestia salvaje lo ha devorado!» (v. 33). «El lector sabe que José ha sido víctima de la ferocidad y de la bestial maldad de sus hermanos. Sí, el odio fraterno ha despedazado a José. Los hermanos son como bestias feroces» (A. Bonora).

En todo caso, el tema fundamental que sugiere a nuestra reflexión este pasaje es el de la *fraternidad*, exaltado hasta por el mismo frío Qohélet: «Mejor están dos que uno solo, porque logran mayor fruto en su trabajo. Si caen, el uno levanta al otro, pero ¡ay del solo cuando cae! No tendrá quien lo levante. Si dos duermen juntos se calientan mutuamente, pero uno solo, ¿cómo se calentará? Si alguien avasalla a uno de ellos, los dos le hacen frente: la cuerda de tres cabos tarda en romperse» (Ecl 4, 9-12). Pero el texto que más nos permite celebrar esta virtud (que es otra de las caras del amor) es sin duda el Sal 133, el canto a la fraternidad y a la dulzura de la vida en armonía:

¡Cómo es bueno y delicioso
el estar de los hermanos en unión!
Es como óleo fragante que, sobre la cabeza,
por la barba desciende
—la barba de Aarón,
que baja hasta la boca del vestido—,
y como rocío del Hermón, que cae
sobre las montañas de Sión.
Allí manda el Señor su bendición,
la vida para siempre.

Si quisiéramos transcribir ahora en clave cristiana este canto a la fraternidad del Israel de Dios, podríamos recurrir a las palabras de Jesús en su testamento de la última noche de su vida: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: en que tenéis amor unos con otros» (Jn 13, 35). El salmo expone de una manera muy viva el tema del amor fraterno a través de dos símbolos. Aparece en primer lugar el óleo fragante usado en la consagración de los sacerdotes (Aarón es el fundador del sacerdocio hebreo): penetra en el cuerpo y en los vestidos, santificando y transformando a la criatura. Y figura en segundo lugar el símbolo del rocío del Hermón, el monte septentrional de Palestina; con él se logra una imagen de frescor en un mundo calcinado y asolado. Recurriendo a una hipérbole, se habla del rocío que desciende como un torrente desde el norte hasta el sur de la tierra prometida, alcanzando y bañando a la árida Jerusalén. El amor fraterno es, pues, fuente de santidad y de vida en un mundo profanado y muerto. Es Dios, manantial único de comunión de los corazones, quien genera y consolida la fraternidad, raíz de la alegría de la vida y de la serenidad del espíritu.

La caridad fraterna no surge sólo de la sangre; bien al contrario, la narración de José nos recuerda con qué facilidad los hermanos carnales pueden transformarse en enemigos mortales. La línea de la sangre es a menudo una especie de trinchera oscura en la que se combate por intereses, por impulsos conscientes o inconscientes, en los que afloran todos los entramados interiores de la familia, de las generaciones y de los individuos. La clase, la raza, el patrimonio, la sociedad no bastan por sí solas para crear solidaridad. Pueden ser, como vemos con nuestros propios ojos, hervideros de

tensiones, de envidias, de instintos violentos. Ni siquiera la religión, la Iglesia y la pertenencia a una misma congregación religiosa garantizan de por sí y automáticamente la fraternidad; más de una vez, las declaraciones, los gestos recíprocos, las manifestaciones externas son pura retórica vacía, tras la que se ocultan oscuras tensiones y rivalidades. La insistencia que pone la *Regla* de san Benito y cuantas se derivan de ella en la caridad fraterna testifica la dureza de la vida común (léanse los caps. 71-72 de dicha Regla, con la invitación continua a «obedecerse mutuamente» y al «amor fraterno desprovisto de todo egoísmo»).

San Agustín soñaba con una Iglesia sede de la amistad, en la que reinaran «la placidez, la quietud, la humildad, la tolerancia, la huida de las murmuraciones y la asiduidad en la oración». Sobre esta cuestión Jesús fue radical: exigía hasta la entrega de la propia vida por el hermano, prohibía la asistencia a actos litúrgicos si antes no se había llegado a la reconciliación con el hermano, prescribía el amor de unos a otros tal como él lo había practicado con su divino e infinito amor. Los hermanos de José son el retrato amargo y hosco de las sociedades humanas, marcadas por el demonio de la intolerancia, de la envidia, de las rivalidades, de la explotación, hoy y en todos los tiempos, desde los días de Caín y Lámek. Por eso aumentan las soledades, las desolaciones, las desesperaciones, crecen los delitos, se propaga la indiferencia hacia los demás, hasta el punto de dejarlos morir al borde de las carreteras o en las cisternas de los bajos fondos urbanos. En la tradición de los *hasidim* encontramos la siguiente parábola de un rabino, tal como nos la refiere el filósofo M. Buber:

Aprendí de un campesino cómo deben amarse los hombres. Se hallaba, con algunos otros, bebiendo en la taberna. Estuvo mucho tiempo callado, pero cuando ya el vino le hizo algún efecto, se volvió a un compañero que estaba sentado a su lado y le preguntó: «Escúchame un momento: tú ¿me quieres o no me quieres?» El otro respondió: «Por supuesto, te quiero mucho.» Y el campesino: «Dices que me quieres, pero no sabes lo que necesito. Si me quisieras de verdad, lo sabrías.» El amigo no quiso replicarle y el campesino retornó a su silencio. Pero yo comprendí: amar a los hombres quiere decir intentar comprenderlos, conocer sus necesidades, compartir sus sufrimientos.

XXI

«EL AMO DE JOSÉ PRENDIÓ A ÉSTE Y LO METIÓ EN LA CÁRCEL» (Génesis 39, 7-20)

7 *La esposa de Putifar puso sus ojos en José y le dijo:*
«Acuéstate conmigo.» 8 *Pero él rehusó y dijo a la mujer de*
su amo: «Cuando mi señor no me pide cuenta de nada
de su casa, confiando en mis manos todo cuanto posee; 9 *y*
cuando no hay en esta casa otro mayor que yo, y ninguna
cosa me ha negado, sino a ti, porque eres su mujer, ¿voy a
cometer yo este grande mal y pecar contra mi Dios?» 10 *Y*
aunque ella hablara a José un día y otro, él no consintió en
acostarse a su lado ni estar con ella. 11 *Un día en que él en-*
tró en la casa para hacer su trabajo, y no había allí nin-
guna otra persona, 12 *lo asió ella por la ropa, diciéndole:*
«Acuéstate conmigo.» Pero él, dejando su vestido en manos
de ella, huyó y se salió fuera. 13 *Viendo ella que le había de-*
jado el vestido en sus manos y que había huido fuera,
14 *llamó a los de su casa, y les dijo: «Mirad, nos ha traído a*
un hombre hebreo para escarnio nuestro. Vino a mí para
acostarse conmigo, y yo llamé a grandes voces. 15 *Entonces*
él, al oír que yo alzaba la voz y que llamaba, abandonó su
vestido junto a mí, huyó y salió fuera.» 16 *Dejó ella el ves-*
tido junto a sí, hasta que vino su señor a la casa, 17 *y enton-*
ces le habló en estos términos: «El siervo hebreo que nos tra-
jiste vino a mí para divertirse conmigo; 18 *pero cuando alcé*
mi voz y llamé, abandonó él su vestido junto a mí, huyó y
salió fuera.» 19 *Al oír el señor las palabras de la mujer, que le*

decía: «Esto es lo que me ha hecho tu siervo», montó en cólera. [20] *El amo de José tomó a éste y lo metió en la cárcel, en el lugar donde se encerraba a los prisioneros del rey. Y quedó allí en prisión.*

La historia de José prosigue su relato con golpes de efecto en el horizonte egipcio adonde habían llevado al protagonista los mercaderes ismaelitas-madianitas. De pronto, se introduce un episodio que demuestra, una vez más, las extraordinarias dotes narrativas del autor de esta historia. Jugando con la alternancia de éxito y fracaso, del sueño a la «cisterna»-cárcel como en el pasaje anterior, introduce ahora un motivo clásico en todas las literaturas, el de la mujer seductora. Es un tema sapiencial ampliamente testificado en la misma Biblia, a partir del cuadro prototípico del pecado original, con la figura de Eva, pero desarrollado sobre todo en los Proverbios. El sabio amonesta al joven a huir de la «mujer extraña, de la extranjera, que endulza sus palabras, que abandona al compañero de su juventud y olvida la alianza de su Dios» (Prov 2, 16-17). «Los labios de la extraña destilan miel y más untuosa que el aceite es su palabra» (5, 3). Pero la descripción magistral, que debe leerse en toda su integridad, es la que ofrece el cap. 7 de los Proverbios, con la vivísima descripción de la escena de la seducción que ejerce sobre un joven una mujer tentadora: «Apasionada, veleidosa... se lanza sobre él y lo besa, le dice con aire desenvuelto... "Ven, embriaguémonos de amor hasta la mañana, disfrutemos juntos del placer. No está mi marido en casa...".» Sólo que, en este caso, el joven la sigue «como toro que va al matadero».

Pero desbordando los lugares comunes, a menudo teñidos de antifeminismo, hay en este relato de José una

probable vinculación —con frecuencia señalada por los exégetas— con un texto egipcio llamado *Narración de los dos hermanos*, un largo y delicioso cuento surgido entre el 1500 y el 1000 a.C., y situado en los confines de la mitología y la novela (hay una versión italiana en la colección de *Testi religiosi egizi* dirigida por S. Donadoni, UTET, Turín 1970, p. 369-381). También aquí el antecedente de la narración es precisamente un joven casto que resiste a la seducción de su cuñada. Al verse rechazada, ella levanta una calumnia al joven que, para evitar la venganza del marido, se ve obligado a huir. Y así se inicia la trama de las aventuras del joven. Ésta es, en síntesis, la esencia del texto egipcio:

> Había dos hermanos que vivían juntos. El mayor, Anpu, tenía casa y mujer, el menor, Batu, le servía en los campos. Un día Batu entró en la casa para tomar algunas semillas y la mujer de su hermano le invitó a yacer con ella. Muy enojado, él rechaza las sugerencias, porque es fiel a su hermano, que ha sido como un padre para él, y expresa su horror ante el gran pecado que ella querría cometer. Por la tarde Anpu vuelve a casa y encuentra a su mujer cubierta de heridas que se ha infligido ella misma. Entonces, ella levanta una falsa acusación contra su hermano... (C. Westermann).

Se trata, en todo caso, de motivos y de paradigmas bastante universales que el autor bíblico consigue presentar con extraordinaria frescura y originalidad. Es interesante notar que también en este caso aparece en el relato de José la característica sapiencial. En el texto egipcio Dios entra en escena mediante una epifanía que defiende al inocente, incluso en la aflicción de la acusación y de la huida; aquí, en cambio, en el primer plano aparece sólo un hombre honesto y leal, cuya moral es exquisitamente natural, aunque se menciona a Dios. Se trata, en definitiva, de respetar la hospitalidad y la confianza del amo: «Cuando mi señor no me pide cuenta

de nada, confiando en mis manos todo cuanto posee, y cuando no hay en esta casa otro mayor que yo, y ninguna cosa me ha negado sino a ti, porque eres su mujer, ¿voy a cometer yo este grande mal y pecar contra mi Dios?» (v. 8-9) La fe tiene, pues, también un fundamento natural, «racional», ético: el sentido de la lealtad gobierna la acción y juzga el pecado.

Podemos tomar como base de nuestra primera reflexión sobre este episodio justamente el sentido humano de la *lealtad.* La literatura sapiencial bíblica valora positivamente en diversos pasajes las virtudes humanas de la educación, la corrección, la honestidad, la gratitud, la responsabilidad, la moral social de las relaciones justas. Se describe a José precisamente como un hombre galante y gentil, cuya moral no puede ser menoscabada por el instinto o las componendas. El autodominio forma parte de su madurez interior. En el Sal 55 se habla del dolor que sienten los hombres cuando son víctimas de la infidelidad, de la deslealtad, de la traición: «Si fuera el enemigo el que me ultraja, sabría soportarlo; si fuera mi adversario el que me oprime, me escondería de él. ¡Pero tú, un hombre de mi igual, mi amigo y familiar, con el que he compartido la dulce confidencia!... Hacen suave su boca, de manteca, y en su seno es la guerra; lenifican sus labios, más que el óleo, y son sables desnudos» (v. 13-15.22).

Atentos en nuestra formación a los valores sobrenaturales, corremos a menudo el riesgo de situar en un segundo plano e incluso hasta de ignorar las realidades morales naturales, como el agradecimiento, la corrección, la honradez frente a la comunidad, el respeto a las leyes sociales y estatales (baste recordar el gran número de fieles que se autoexcusan por la violación de las leyes

tributarias o del código de la circulación). Preocupados por la oración y poco atentos a las relaciones humanas: tal es el retrato de ciertos «espiritualistas» que sufren terriblemente si han faltado a una misa, pero ignoran, con la mayor tranquilidad, la cortesía, la lealtad, la gratitud, la atención y el respeto a los demás. Esta disociación es peligrosa y, al final, sólo produce personas de religiosidad mezquina, sin corazón, fríos tutores de una espiritualidad vacía y alejada de la existencia. Hay un «laicismo» sano, que se debe recuperar en estos años de integrismos teocráticos, de vagas religiosidades, de rígidas barreras sacras. Puede volverse a proponer como modelo a un mismo tiempo de humanidad y de religiosidad esta figura de José, que rechaza el pecado no sólo porque «no debe hacerse una cosa así», sino porque es un acto vulgar, indecoroso, incorrecto.

Podemos proponer como objeto de nuestra consideración un segundo aspecto: en el centro del relato aparece también la figura de la mujer de Putifar, que es la exacta antítesis de la moralidad de José. Es una inmoralidad que se revela no sólo en la infidelidad frente a su marido y en la calumniosa deslealtad frente a José, sino también en la vehemencia de la pasión. Encarna la seducción ciega e instintiva: «Puso sus ojos en José y le dijo: "Acuéstate conmigo..."» Hablaba a José un día y otro... Lo asió por la ropa diciéndole: "Acuéstate conmigo..."» Todo el relato está marcado por esta histeria sexual que, como todo lo relacionado con la psicología, el autor de la historia de José sabe describir con habilidad y agudeza. El dominio de sí, sobre todo en la esfera sexual, es fruto del ejercicio y de la racionalidad, no sólo de la fe y la oración. Deben cultivarse las dos vertientes. Nuestra civilización, bajo la excusa de superación de complejos y de trabas inhibitorias, exalta la sexualidad

ciega, a nivel puramente fisiológico, con harta frecuencia groseramente pornográfico.

Ya en Corinto corría el dicho de la permisividad: «Todo me es permitido... La comida para el vientre y el vientre para la comida» (1 Cor 6, 12-13). A una especie de animalidad surgida de los instintos se la tiene por estilo convincente, por señal de superioridad, de libertad, de eliminación de tabúes, mientras que en realidad es sólo indicio de frustración, de vulgaridad, de egoísmo, de incapacidad de comunicarse de modo auténtico a través del cuerpo. A diferencia de los animales, el hombre es capaz de poesía, de belleza, de *eros* auténtico, pero sobre todo es capaz de amor. Y sólo por este camino alcanza la sexualidad el nivel de signo humano; sólo con esta sensibilidad queda el cuerpo ennoblecido y amado y llega a ser símbolo auténtico del alma. Y, en todo caso, sobre todas estas cosas debe reinar la voluntad, fuente de la moralidad; debe imponerse la capacidad de juzgarse a sí mismos; debe manifestarse el autocontrol. En sus *Cartas a Lucilio*, Séneca ha forjado una frase célebre: «*Imperare sibi maximum imperium*», «mandar sobre sí mismo es la expresión suprema del mandato».

Ya en el libro de los Proverbios se leía que «más vale ser dueño de sí que conquistar una ciudad» (16, 32). Y en el medievo se repetirá: «Si has vencido a tus instintos y tus instintos no te han vencido a ti, tienes motivo para ser feliz... Vencer su propio interior es más importante que vencer al mundo exterior.» Un sabio musulmán, Sufyan ibn 'Uyainah, afirmaba que «la guerra santa se compone de diez partes: una parte consiste en guerrear contra el enemigo, las otras nueve están en la guerra contra nosotros mismos». Y, por supuesto, por encima de todo esto está la llamada ética revelada en el Decá-

logo: «No cometerás adulterio.» La base humana y natural se ve, pues, reforzada por las exigencias de la fe: «¿Voy yo a cometer este gran mal y pecar contra mi Dios?», exclama José.

La peripecia de la mujer de Putifar introduce un nuevo motivo de reflexión. En José, que se hunde en el polvo tras el éxito momentáneo, se representa idealmente el tema de la *inocencia perseguida.* La lista interminable de los oprimidos y de las víctimas de la historia tiene su arquetipo en Abel, pero también José participa de esta fisonomía espiritual. Un largo surco de lágrimas recorre la historia; un gran suspiro de dolor inocente asciende al cielo. La risa ofensiva de los poderosos injustos, la arrogancia de los malvados, las insidias de los perversos, las calumnias de los infames, los triunfos de los impíos parecen sepultar el lamento de las víctimas. Mas justamente en las profundas tinieblas de la cárcel se enciende para José una pequeña llama de luz: «Pero Yahveh estaba con José, inclinó hacia él sus ojos de misericordia e hizo que hallara gracia a los ojos del jefe de la cárcel», se lee en 39, 21, como insinuando un giro en los acontecimientos. Las víctimas son abandonadas por los hombres, pero no por Dios. Es magnífica la plegaria del Sal 56, 9: «De mi peregrinar llevas tú cuenta, recoge mi pesar en tu redoma, ¿no se halla ya en tu libro?» (cf. Is 25, 8; Ap 21, 4).

Dios baja para secar las lágrimas; sólo él las conoce, incluso cuando son derramadas en el secreto, y las conserva como un tesoro en su «redoma», es decir, en su joyero personal. Ésta es la única esperanza de los justos perseguidos. Una esperanza resaltada también en la «parábola» de José; una esperanza proclamada y llevada a su plenitud en Cristo con su pasión «a gritos y con lágrimas» (Heb 5, 7) y con su resurrección. Una espe-

ranza negada a la incredulidad de tantos hombres de nuestro tiempo. Nos parece emblemática la escena final de *El malentendido* de Camus. En la posada, la dueña, que acostumbra asesinar a los viandantes para apoderarse de sus bienes, no ha reconocido al hijo que retorna, tras largos años, de incógnito. María, la mujer del asesinado, expresa su desolado dolor con esta súplica: «¡Oh Dios mío, no puedo vivir en este desierto! Os hablaré a vos y sabré encontrar las palabras. Porque a vos me remito. Tened compasión de mí, volveos hacia mí. Escuchadme, Señor, dadme vuestra mano. Tened compasión de quienes se aman y están separados.» La respuesta del cielo se confía al «viejo», un criado sordomudo que ahora rompe el silencio: «¿Me habéis llamado?», pregunta. «¡Ayudadme, necesito ayuda —exclama María— tened compasión y ayudadme!» El viejo responde: «No.» Y cae el telón.

¿Nadie escuchará, pues, aquel grito que brota de las «cisternas», de las cárceles, de las mil formas de tortura, de la esclavitud, de los inocentes atropellados, maltratados, humillados y, al fin, eliminados? ¿Nadie ha recogido el grito de los judíos víctimas del nazismo, inmolados en el Holocausto? ¿Nadie es capaz de consolar a las infinitas víctimas del poder y de la violencia de todos los tiempos? La respuesta es difícil y la tentación de la desesperación fácil. Hasta en la Biblia asoman instantes de duda. Job habla así: «Desde la ciudad gimen los que mueren, el herido de muerte pide auxilio, ¡y Dios sigue sordo a la oración!» (24, 12). El mismo eco resuena en el Qohélet: «He visto... el llanto de los oprimidos sin que nadie les consuele, la violencia de los opresores sin que nadie reclame venganza» (Ecl 4, 1). Pero la Biblia aporta asimismo la respuesta de los profetas, de los salmistas y, sobre todo, la respuesta eficaz de Cristo. Es-

cuchemos de nuevo la declaración de la carta a los Hebreos: «Cristo, en los días de su vida mortal, presentó, a gritos y con lágrimas, oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte, y fue escuchado en atención a su piedad reverencial. Y, aun siendo Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia; y llevado a la consumación, se convirtió para todos los que le obedecen en causa de salvación eterna» (5, 7-9).

José es casi la prefigura de todos los inocentes que, aun siendo atropellados, no desesperan y confían en el Dios liberador. «Yahveh estaba con José.» Por eso se ha convertido en la tradición patrística y litúrgica no sólo en figura de Cristo, sino también en imagen de todos sus discípulos fieles, como comentaba Cirilo de Alejandría: «Se negaban a parecerse a quienes habían elegido el estilo de vida mundano y superaban las concupiscencias carnales. Por eso fueron engañados, calumniados, perseguidos y encadenados por los que causan molestias a los fieles de Cristo. Pero recordemos que Cristo había dicho: "Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, por eso el mundo os odia" (Jn 15, 19).»

XXII

«SIETE VACAS Y SIETE ESPIGAS»
(Génesis 41, 1-8.25-30)

[1]*Soñó el faraón que estaba a la orilla del Nilo,* [2]*y que*
del río subían siete vacas hermosas a la vista y gordas,
que se pusieron a pacer entre los juncos; [3]*y que luego otras*
siete vacas, feas de aspecto y flacas, subían del río, tras las
primeras, y se paraban junto a ellas, a la orilla del Nilo. [4]*Y*
las vacas feas de aspecto y enjutas devoraban a las siete va-
cas hermosas y gordas. Entonces se despertó el faraón. [5]*Se*
durmió de nuevo, y tuvo un segundo sueño: siete espigas
gruesas y hermosas salían de una sola caña. [6]*Después de*
ellas brotaron siete espigas menudas y abrasadas por el
viento del este, [7]*y las siete espigas menudas devoraron a las*
siete espigas gruesas y llenas. Entonces se despertó el faraón.
Todo fue un sueño.

[8]*Sucedió que a la mañana siguiente estaba turbado su*
espíritu y mandó llamar a todos los adivinos y a todos los
sabios de Egipto. Faraón les refirió sus sueños; pero no hubo
quien se los supiera interpretar al faraón.

[25]*Respondió José al faraón: El sueño del faraón es uno*
solo. Dios ha manifestado al faraón lo que va a hacer. [26]*Las*
siete vacas buenas son siete años, y las siete espigas buenas
son siete años: el sueño es uno solo. [27]*Las siete vacas flacas y*
malas que subieron detrás de aquéllas, son siete años; y las
siete espigas vanas y abrasadas por el viento del este, signifi-
can siete años de hambre. [28]*Es lo que he dicho al faraón:*
Dios ha revelado al faraón lo que va a hacer. [29]*Vendrán*

siete años de gran abundancia en todo el territorio de Egipto. [30] *Pero a éstos seguirán siete años de hambre, y se olvidará toda la abundancia que hubo en el país de Egipto. El hambre consumirá la tierra.»*

Sobre el relato de los caps. 40-41 se extiende el velo de los *sueños*, primero los del jefe de los coperos y el jefe de los panaderos del faraón y luego los del mismo faraón, que ahora hemos leído. Nuestra cultura comienza a interesarse de nuevo por esta especie de mágico caleidoscopio a partir de aquel 4 de noviembre de 1899 en que S. Freud publicaba (aunque con fecha del 1900), una de sus obras más famosas, *La interpretación de los sueños.* «Los sueños tienen la forma de nubecillas —escribía R. Caillois— y de los dibujos de las alas de las mariposas. Sustancias etéreas, polvo de mil colores que se posa sobre las yemas de los dedos y que se dispersa si se le toca.» Si hojeamos no sólo la Biblia sino también los clásicos griegos y latinos, comprobaremos que sus páginas están a menudo cubiertas de este polvo dorado. Pero para la Escritura los sueños no se hunden tan sólo en el subconsciente del hombre sino más bien, y sobre todo, en «la oscuridad luminosa» del misterio divino. Recordemos cuanto se dijo a propósito de la «visión» de Abraham en Gén 15, 1 o de la escalera celeste de Jacob en Gén 28. Pensemos en las cinco poderosas visiones de Amós, o en las barrocas de Ezequiel, en las ocho visiones surrealistas de Zacarías o en las complejas y apocalípticas de Daniel o, en fin, en los sueños del José neotestamentario, el padre legal de Jesús (Mt 1, 20.24; 2, 12; 2, 13.14; 2, 19.20).

El Oriente antiguo, y más en especial Egipto, que sirve de telón de fondo a nuestro texto, estaba «encantado» por los sueños, hasta el punto de haber creado in-

numerables sistemas interpretativos que tenían poco que envidiar, por su refinamiento, a los psicoanalíticos de nuestros días, aunque sus objetivos eran muy diferentes. La oniromancia, es decir, la técnica de la interpretación de los sueños, en la que destaca José, era considerada una ciencia teológica. En un papiro egipcio se lee: «Dios ha creado las medicinas para curar las enfermedades, el vino para curar la tristeza y los sueños para guiar a los ciegos por el camino de la vida.» El sueño era el trámite de la revelación divina, sobre todo en los asuntos referentes a los soberanos. Se tienen testimonios de ellos en los casos del rey asirio Asurbanipal (siglo VII a.C.), del babilonio Nabonides (siglo VI a.C.), del hitita Hattushili III (siglo XIII a.C.). El faraón Tutmosis IV (siglo XV a.C.) tuvo, durante la siesta de un cálido mediodía, la visión de su dios, que le habló «como un padre a su hijo: Yo soy tu padre y te daré el reino sobre esta tierra como el primero de los vivientes». En nuestro caso, el sueño del faraón es una parábola vinculada a la columna vertebral de la economía egipcia, el Nilo, y simbolizada por las vacas gordas y las flacas, por las espigas llenas y las vacías. La vida egipcia gira en torno a la ganadería y la agricultura y sobre ellas versa el sueño interpretado por José.

Los sueños son, pues, un recurso simbólico para hablar de la revelación divina sobre el sentido de la historia. La interpretación de sueños pertenece al ámbito de la profecía. Los sueños que pueblan la Biblia forman parte del lenguaje humano empleado para poder describir la experiencia trascendente dentro de la cual se revela el misterio de Dios. Se nos presenta a José como el sabio y el profeta que sabe descifrar los signos divinos relativos a la historia humana. Por otra parte, su fisonomía está delineada —como puede

verse a través de la lectura íntegra de los capítulos dedicados a su figura— de acuerdo con los rasgos del *sabio.* Está en contacto con el mundo egipcio, como lo estuvo Salomón, modelo de los sabios y fundador de la sabiduría hebrea (1 Re 5 y 10); rechaza la seducción de la mujer ajena, como se ha visto en nuestra lectura anterior; es un hombre político y un sagaz consejero del rey (Prov 22, 29), es humilde (Prov 15, 33; 22, 4), pronto al perdón (Prov 10, 12; 24, 29), tiene temor de Dios (Gén 42, 18; Prov 1, 7; 15, 33). Nos hallamos, pues, en presencia de un humanismo religioso que permite reconocer a José en el retrato que el faraón esboza de él: «un hombre en el que está el espíritu de Dios» (41, 38).

El verdadero sabio sabe penetrar, bajo la iluminación divina, en el interior de los acontecimientos históricos y captar su sentido último querido por Dios. De hecho, en la maraña de la historia se mueve el *Deus absconditus* sin hacer ruido, como a la sordina, de acuerdo con una de las características de la teología sapiencial, que no exalta las grandes acciones divinas sino más bien las pequeñas epifanías cotidianas, casi como en los cruces de las calles, en las pequeñas alegrías y dolores, en el trabajo y en las estaciones, en la abundancia y en la carestía. José no habla nunca con Dios, como los patriarcas anteriores, pero habla a menudo de Dios y en nombre de Dios, lo que le convierte en mediador y profeta. Es Dios, en efecto, quien «le manifiesta todo», haciéndole así «sabio e inteligente» (41, 39). Al faraón le declara, sin vacilaciones: «No yo; Dios será el que dé una interpretación» (41, 16). La verdad es que en la raíz de los sueños está solo Dios: «Dios ha revelado al faraón lo que va a hacer» (41, 28). Y todavía una vez más: «Si el sueño del faraón se ha repetido por dos veces, es porque

la cosa está firmemente decidida de parte de Dios, y Dios se apresura a ejecutarla» (41, 32).

El hombre no es, por supuesto, mero espectador pasivo: una vez recibida la revelación, el sabio se apresura a ponerla en práctica en aquellos puntos que competen al empeño humano. Léanse las minuciosas disposiciones de tipo político y económico que José elabora sobre la marcha y propone al faraón:

> Ahora, pues, busque el faraón un hombre inteligente y sabio, y póngalo al frente de la tierra de Egipto. Que el faraón actúe; que nombre intendentes al frente del país, y exija el quinto de la cosecha de la tierra de Egipto durante los siete años de abundancia; que ellos recojan todos los víveres de estos años buenos que se acercan, y que, bajo la autoridad del faraón, hagan acopio de trigo en las ciudades, para que haya qué comer, y que lo guarden. Estos víveres serán una reserva para el país durante los siete años de hambre que vendrán sobre la tierra de Egipto, y el país no será exterminado por el hambre (Gén 41, 33-36).

El «soñador» José no es un fatalista entregado a horóscopos inapelables: su interpretación de los sueños no es astrología, sino teología; su sabiduría no es mágica, sino religiosa. Sale del sueño para entrar en la vida, donde debe desplegarse el empeño humano. Los sueños no tienen nada de esotérico, sino que, por el contrario, en virtud del valor simbólico trascendente antes explicado, se convierten en guía para descubrir la voluntad de Dios y ponerla en práctica. Más aún, son una invitación a intervenir como actores en la historia para transformarla, como en nuestro caso se controló la carestía mediante la planificación, la inteligencia, la intuición y la realización. El sabio no es esclavo de la naturaleza y de los acontecimientos, sino libre ejecutor del consejo y de la disposición divina. El pasaje que hemos propuesto como objeto de nuestra reflexión se convierte, pues, en un modelo de vida sabia también para nosotros, en los

diversos contextos de nuestra biografía y de nuestra vida cotidiana personal.

A una con el ocaso de las ideologías, el hombre actual ha perdido sobre todo el gusto por la sabiduría, por la búsqueda y la utopía. Se han desvanecido las certezas, se han disuelto los mitos positivos, estamos siempre suspendidos sobre sueños rotos, «inexistencias aparentes en el tablado de una pantomima de cenizas, burbujas sopladas por el canutillo de un prestidigitador enemigo», como escribía G. Bufalino en sus *Mentiras de la noche*. O incluso, nos replegamos torvamente sobre la materialidad, sin capacidad de soñar, de proyectar, de esperar. G. Ceronetti escribe, con fórmula paradójica, en los *Pensamientos del té*: «La palabra de Dios ha desaparecido a una con la palabra piojo. Dios ha muerto a la vez que el piojo y por la misma causa: una rociada de insecticida. Como consecuencia de esta muerte del Piojo, la humanidad se ha hundido en la higiene y en la ruina». Descubramos el sueño divino que es verdadera sabiduría y esperanza, que es empeño e inteligencia. La civilización de la máquina, de la automatización, de los ordenadores, de la tecnología, no basta para dar vida al hombre. La criatura más alta tiene necesidad de sueños, de utopía, de trascendencia, de lo divino, realidades que, al final, demuestran ser más consistentes y más sólidas que el realismo consumista y materialista.

La incursión en el mundo de los sueños a través de la figura de José nos permite, además, una reflexión adicional en negativo. También en la antigüedad, igual que hoy, los sueños y la oniromancia pueden confinar con la galaxia fluida y envolvente de la superstición, de la magia, de la astrología, de lo irracional. En la célebre biblioteca del rey asirio Asurbanipal se ha descubierto

un auténtico tratado sobre los sueños en clave mágica, catalogados por afinidades: «Si alguien en sueños construye una silla o una puerta o una cama o una mesa o una banqueta o una barca...», y seguían las varias interpretaciones. Son muchos los horóscopos que sólo son simple producto de hueras fantasías, como ocurre hoy con algunos de los responsables de las columnas astrológicas de los periódicos, verdaderos y auténticos estafadores y explotadores de las ilusiones y de la estupidez humana (por supuesto, en nuestros días con una mayor conciencia de engañar y ser engañados). En la citada biblioteca asiria se leían parecidos ejercicios mágicos:

> Si en los sueños se te ofrece agua, vivirás muchos días; breves, en cambio, si se te ofrece vino. Si se comen hormigas, no disminuirán los bienes; si te parece que tienes un monte en la cabeza, no tendrás rivales. Si sueñas que orinas en un río (?), es señal de que la cosecha será abundante; si, en cambio, lo haces en un pozo, se arruinará la cosecha. Si sueñas que llevas sal, te dolerán las muelas; si llevas cerveza, tendrás la mente tranquila; si llevas malta, la aflicción está a la puerta...

Tampoco faltaron, ya en aquellas fechas, las sospechas de los escépticos. En la *Odisea*, Penélope declara: «Los sueños son vanos, inexplicables: no todos resultan ser verdaderos para los humanos.» En la Biblia se condena la magia (Éx 22, 7.17; Lev 19, 31; 20, 27; 2 Re 23, 24; Dt 18, 10; Act 13, 6-11; l9, 13-17), con toda su parafernalia de adivinaciones, nigromancia, idolatría y superstición. Esta condena debe resonar, con fuerza intacta, también en nuestros días, donde se está masificando cada vez más la producción de sucedáneos religiosos. A la vista de la insuficiencia de la tecnología para resolver los interrogantes últimos del hombre, a la vista de la impotencia del bienestar y del consumo para aportar la felicidad a los corazones, y descartada la vía ardua y comprometida de las grandes religiones, se ha dejado

el campo libre para la irrupción del falso espiritualismo, de la superstición, del fundamentalismo sectario, del demonismo, de la magia y de todo el tinglado de las «nuevas religiones».

Hasta en el cristianismo se infiltran espiritualidades soñadoras y mistificantes, se recurre a literalismos espiritual-carismáticos, se aceptan alienaciones vendiéndolas por ascesis, se llevan a cabo inmersiones en el devocionalismo visionario, sobre todo mariano, se transforma la fe en milagrería. Los verdaderos «sueños» bíblicos implican en realidad, como ya hemos visto, fidelidad al compromiso existencial; la verdadera mística es cuestión de asuntos cotidianos; la lectura bíblica y la teología exigen también el juicio de la razón; la devoción sin fundamento cristológico es folclore o superstición. José se convierte para todos en signo de la auténtica espiritualidad, que es utopía, proyecto, esperanza, pero que es también realismo, empeño, ética y actuación en la historia. El filósofo inglés D. Hume advertía: «Los errores de la filosofía son sólo ridículos, los de las religiones son siempre peligrosos.» Retornemos, pues, a la pureza de la religión y a la limpieza de la fe.

XXIII

«YO SOY JOSÉ, VUESTRO HERMANO»
(Génesis 45, 1-15)

[1]*José no pudo contenerse más ante los que estaban con él y*
gritó: «¡Salgan todos de mi presencia!» Y no quedó nadie con
él cuando se dio a conocer a sus hermanos. [2]*Después José dio*
rienda suelta a su llanto, de suerte que le oyeron los egipcios, y
llegó la noticia a la casa del faraón. [3]*Dijo, pues, José a sus her-*
manos: «Yo soy José. ¿Vive todavía mi padre?» Sus hermanos
no pudieron responderle, porque quedaron aterrados ante él.
[4]*Él siguió diciéndoles: «Acercaos a mí.» Ellos se acercaron y él*
les dijo: «Yo soy José, vuestro hermano, a quien vosotros ven-
disteis a los egipcios. [5]*Pero ahora no os aflijáis, ni os irritéis por*
haberme vendido aquí; pues para conservar vidas me envió
Dios antes que a vosotros. [6]*Hace ya dos años que el hambre*
reina en el país, y durante otros cinco no habrá labranza ni
siega. [7]*Dios, pues, me ha enviado delante de vosotros para ase-*
guraros la supervivencia en la tierra, y haceros vivir mediante
una feliz liberación. [8]*Así, pues, no fuisteis vosotros los que me*
enviasteis acá, sino Dios, que me ha puesto como padre del fa-
raón, como señor de toda su casa, y como soberano de toda la
tierra de Egipto. [9]*Daos prisa en volver a mi padre, y decidle:*
Esto ha dicho tu hijo José: Dios me ha constituido señor de
todo Egipto; ven, pues, a mi lado, no te detengas. [10]*Habitarás*
en la tierra de Gosen, y estarás cerca de mí, tú, tus hijos y los
hijos de tus hijos, tu ganado menor y mayor, y todo cuanto tie-
nes. [11]*Yo te proveeré aquí, pues aún quedan cinco años de*
hambre, para que no te empobrezcas ni tú ni tu casa, ni nada

de lo que es tuyo. [12]*Vuestros ojos, y los ojos de mi hermano Benjamín, están viendo que es mi boca la que os habla.* [13]*Referid a mi padre toda mi gloria en Egipto y todo lo que habéis visto; daos prisa y haced que mi padre baje acá.»* [14]*Se echó entonces al cuello de su hermano Benjamín y lloró; Benjamín lloró también abrazado al cuello de José.* [15]*Besó éste a todos sus hermanos, llorando sobre ellos; después sus hermanos conversaron con él.*

Antes de meditar esta página, que es el sello y, en cierto sentido, el «final feliz» de la historia de José, desearíamos reconstruir a grandes rasgos los antecedentes de los caps. 42-44, marcados por el encuentro con los hermanos y por una sabia serie de golpes de efecto, destinados a resaltar el desenlace al que ahora se llega. El encuentro está descrito con gran finura psicológica. El autor recurre al esquema de las contraposiciones y del talión, porque aquellos hermanos que en el pasado maltrataron y humillaron a José son ahora maltratados y humillados por él. «José vio a sus hermanos y los reconoció, pero él no se dio a conocer a ellos, sino que hablándoles con aspereza les dijo: "¿De dónde venís?..." Y los encerró juntos en la cárcel por tres días» (42, 7.17). Más aún, les somete a un interrogatorio seco y duro, cuyos rasgos principales podrían resumirse del siguiente modo, tomándolos del cap. 42:

— ¿De dónde venís? (v. 7)
— Del país de Canaán para comprar víveres (v. 7)
— ¡Vosotros sois espías! (v. 9)
— No, señor, somos gente honrada. Tus siervos no son espías (v. 10)
— Es lo que os he dicho: ¡Sois unos espías! (v. 14)
— Así serán comprobadas vuestras afirmaciones y se sabrá si la verdad está con vosotros. Si no, por la vida del faraón que sois unos espías (v. 16)

Todo el pasaje tiene la finalidad de explorar los sentimientos de sus hermanos y de comprobar la autenticidad de su cambio de conciencia: ¿siguen albergando las mismas crueles intenciones del pasado o han experimentado una profunda transformación? Los hermanos están consternados y atormentados por los remordimientos, como puede advertirse por la lectura íntegra —que recomendamos vivamente— de estos capítulos. José, que a los ojos de sus hermanos aparece como el visir de Egipto, es duro e implacable, pero bajo esta feroz corteza está tenso y al final no puede contener más el oleaje de los sentimientos: «Se alejó de ellos, y lloró» (42, 24). Aunque está decidido a hacerles caminar por la áspera senda de la purificación y de la conversión sincera «poniéndolos a prueba» (42, 15), también es consciente de sus propias limitaciones y no quiere ocupar el puesto del juez único, Dios, como se sobreentiende en su declaración de 42, 18: «Yo temo a Dios.» Los hermanos, por su parte, contemplan el presente a la luz del pasado, tienen viva conciencia de su culpa y sus remordimientos son sinceros: «En verdad somos culpables por lo de nuestro hermano... Ahora se nos demanda su sangre» (42, 21.22).

Nace, pues, el arrepentimiento, no formal, sino sincero y conmovido, espontáneo y activo. Reconocen que forman una sola familia y esta convicción surge de forma intensa cuando se les pone delante un suceso parecido al de tantos años antes, cuando tienen que volver a Jacob sin uno de ellos. Pero ahora el espíritu es muy diferente. G. von Rad observa en su comentario al Génesis: «La situación es perfectamente análoga a la que había acontecido en el pasado: una vez más tienen que presentarse ante su padre sin uno de ellos, pero lo que habían visto sin ninguna piedad para con el adolescente José, ahora les destroza el corazón y les resulta insopor-

table.» Hay un testimonio significativo de su conversión en el discurso que hace Judá en nombre de los hermanos tras el episodio de la copa de la adivinación de José descubierta en el saco de Benjamín después del segundo encuentro, descrito en el cap. 43. Sus palabras, magnífico ejemplo de oratoria hebrea (44, 18-34), sellan la autenticidad total de la conversión. Los hermanos de José no están dispuestos a vender a Benjamín: antes se venderían ellos mismos. Ahora ya están preparados para el encuentro perfecto con el hermano reencontrado. Se ha purificado el pasado, se ha cancelado el delito. Y «José no pudo contenerse más» (45, 1).

Llegamos en nuestro pasaje a un ejemplo admirable del arte narrativa. José habla sin poder contenerse. Sus frases son al principio sincopadas, repetitivas incluso, como interrumpidas por los sollozos. Luego prorrumpen en un amplio discurso, conmovido y apasionado. También las repeticiones tienen su lógica, la de los sentimientos y la plenitud de la conmoción: «¡Que salgan todos...! ¡Soy José! ¿Vive todavía mi padre?... Acercaos a mí... Yo soy vuestro hermano...!» Ellos permanecen silenciosos, pasmados y «aterrados». ¿Qué pueden decir en un momento como aquél, y ante tal cambio de escena? No pueden creer lo que sus ojos están viendo. Es José quien tiene que consolarlos y serenarlos: «No os aflijáis ni os irritéis por haberme vendido» (v. 5). Como verdadero sabio, ve en los acontecimientos de que ha sido protagonista y víctima la mano de Dios. Éste es el núcleo de su largo y apasionado discurso. A la luz de la fe, su historia de amarguras y sufrimientos revela un espesor más profundo y una proyección más grande, bosquejados por el mismo Dios. Entra así en escena el tema de la *providencia divina*, uno de los grandes motivos de la reflexión sapiencial.

«Los hermanos recorren un camino tenebroso y ahora ha llegado el momento de su prueba: sobre ellos caen rayos aislados de luz. El lector sabe más de ellos, aunque menos de José, y así se mantiene el interés de la trama y se desarrolla una emoción contenida. Pero en este juego de ocultamientos, hay alguien que entreteje y dirige los senderos, descubriendo poco a poco sus designios, con inmensa discreción: Dios, el protagonista oculto» (L. Alonso Schökel). Llegado al final de su aventura, José identifica por tres veces a este verdadero protagonista de la historia que sabe sacar bien incluso de la miseria humana: «No os aflijáis ni os irritéis,... pues para conservar vidas me envió Dios antes que a vosotros... No fuisteis vosotros los que me enviasteis acá, sino Dios...» (v. 5.8). De esta insistencia surge un dato importante: José «debe» perdonar a sus hermanos, porque a través de su mal ha generado Dios la salvación. «El motivo por el que José perdona a sus hermanos no está en ellos, ni tampoco en el cambio de sus sentimientos, sino más bien en la Providencia divina, que ha sacado, en beneficio de José, bien del mal. José perdona no porque sus hermanos lo merezcan, sino porque lo merece Dios» (A. Schenker).

Venderle como esclavo había sido una crueldad por parte de sus hermanos, pero en los designios divinos había entrado a formar parte de una trama más grande y gloriosa, la de la salvación del pueblo elegido. La perspectiva, que antes era fenomenológica y superficial, pasa a ser profunda y teológica, de tribal y familiar se amplía hasta abarcar la totalidad del horizonte salvífico del Antiguo Testamento. «El perdón entre los hombres no es una regulación puramente interhumana, porque en todos los casos afecta a la relación profunda del hombre con Dios» (G. von Rad). Se anuda, así, el tema

de la reconciliación con el de la providencia divina, con la actuación subterránea de Dios en el interior de la madeja de las contradicciones humanas, para llevar a la historia a una meta de luz. De ahí que las palabras de José sean mucho más que un acto de perdón auténtico y de amor, como pensaba san Ambrosio cuando exclamaba: «¡Qué amor fraterno, qué dulce paternidad, excusar incluso el delito fratricida atribuyéndolo a la obra de la divina providencia y no a la impiedad humana!» Aquellas palabras son verdaderamente «proféticas» y sapienciales porque nos invitan a descubrir la intervención de la mano de Dios incluso allí donde a primera vista se diría que sólo actúa la mano homicida del hombre.

En su comentario al v. 7 Lutero observa que «no está en la naturaleza ni en el poder del pecado engendrar ninguna cosa buena, sino que es efecto de la bondad divina, que puede cambiar el mal en bien. Dios, creador omnipotente, ordenó que de las tinieblas surgiera la luz (2 Cor 4, 6): no una chispa de un carbón, sino la luz de las tinieblas, como de la muerte la vida, del pecado la justicia, de la esclavitud del diablo el reino de los cielos y la libertad de los hijos de Dios». Todo fragmento, toda cosa ensangrentada de la historia de la humanidad debe enmarcarse siempre, por parte del creyente, en el mosaico, más amplio, de la historia de la salvación. Ésta es la lección que José nos da a nosotros y a sus hermanos como motivo de conversión y de esperanza. A este propósito, puede mencionarse un detalle como confirmación. En el v. 7, en el texto hebreo aparece el famoso concepto del «resto», uno de los temas predilectos de la teología bíblica: «Dios me ha enviado delante de vosotros para asegurar la supervivencia (literalmente: «el resto») de la tierra.» Este concepto reviste

en la Biblia una especial importancia porque indica la continuidad de la salvación y de la elección incluso en los momentos críticos, en las contradicciones y en la oscuridad.

El «resto de Israel» es el signo de la presencia viva de Dios en nuestras vicisitudes, es la señal de que su proyecto de amor y de salvación se sigue realizando a través de un puñado de hombres, que, aunque pobres y débiles, le son fieles. En José, pues, y en su familia, el plan de Dios sella una nueva etapa y prepara la siguiente, la de la esclavitud egipcia y su subsiguiente grandiosa liberación merced al éxodo hacia un futuro de libertad y de vida. Justamente por esto, la historia de José ha sido insertada entre la sección dedicada a Jacob y el libro del Éxodo. Dos pasajes ilustrarán esta función, que es también el fin último de nuestra sección.

En Gén 46, 1-4, Jacob, antes de emprender el viaje a Egipto para ir al encuentro de José, tiene una visión, acompañada de un oráculo, que vuelve sobre el tema de la promesa patriarcal: «Yo soy Dios, el Dios de tu padre; no temas bajar a Egipto, porque allí haré yo de ti un gran pueblo» (v. 3). Con la entrada de Jacob-Israel en Egipto se anticipa simbólicamente la entrada de todo Israel. Pero en 50, 24 se prefigura ya el éxodo. Ahora es José quien habla: «Yo me voy a morir, pero Dios os visitará y os hará subir de este país a la tierra que juró dar a Abraham, a Isaac y a Jacob.»

Nos hallamos, pues, ante una invitación especial a contemplar la historia humana y nuestra historia personal como selladas por el dedo de Dios. Una plegaria sumeria definía al dios Enlil como una «madeja enmarañada de hilos de la que no se ve el cabo». Un ser divino de esta naturaleza no puede, por supuesto, fundamentar ninguna esperanza o confianza; lo único que puede

hacer es estimular el terror. El Dios de la Biblia, sin negar la libertad y la autonomía del hombre, interviene en la historia de modo eficaz y de acuerdo con un proyecto trascendente pero no irracional, superior a nuestras mentes, pero no ciego ni provocador. «Dios me ha enviado para salvaros», afirma José, que se ha puesto decididamente del lado de Dios y que, incluso en la más densa oscuridad, ha esperado siempre una luz divina. «José interpreta a la luz de la visión de conjunto su propia e intrincada biografía personal, percibe en ella la misteriosa realización de una intervención salvífica de Dios; "resto" es una palabra de esperanza, volcada hacia el futuro, porque en el resto subsiste el todo, para una vida nueva» (G. von Rad).

Querríamos presentar, para concluir, el final de la escena del reconocimiento. Está toda ella marcada por el afecto, los sentimientos, el llanto liberador. José se arroja, llorando, al cuello de Benjamín que, a su vez, llora sobre el cuello de su hermano. Luego los besa a todos uno a uno, apretándolos contra sí, entre lágrimas. Por último, el v. 15 observa que sus hermanos se pusieron a hablar con él, en una conversación amable y serena. La reconciliación es comunicación sobre todo a través de la palabra. En el inicio de la historia de José se había dicho que sus hermanos «lo odiaban y no podían hablarle amigablemente» (37, 4). Por lo demás, incluso José era poco discreto en sus palabras: «Y José comunicó a su padre la mala fama que ellos tenían» (37, 2). Cuando se produce el primer encuentro en Egipto, José recurre al expediente de la prueba y de la purificación precisamente a través de la palabra: «José vio a sus hermanos y los reconoció, pero no se dio a conocer a ellos, sino que les habló con dureza...» (42, 7). Aunque conmovido, «les habla» con severidad, e hizo «prender a Si-

meón a la vista de los demás» (42, 24). Pero cuando se llega al abrazo, grita: «Es mi boca la que os habla» (45, 12). Y, al fin, conversan en paz. La reconciliación se produce en el diálogo, la verdadera fraternidad se restablece mediante la palabra.

Es sabido que en hebreo un mismo vocablo, *dabar*, indica a la vez «palabra» y «hecho». Para el hombre bíblico, entre el dicho y el hecho no hay gran trecho. En nuestra civilización se ha asentado desde hace mucho tiempo Babel, símbolo de la palabra devaluada, anegada en la banalidad, expuesta a los sobreentendidos, marcada por la confusión, destinada a desembocar en los antípodas, en el silencio vacío. Existe en nuestro vocabulario un término omnipresente y poco menos que mágico, la «incomunicabilidad», que se abre camino en los análisis filosóficos y sociológicos, se encuentra en la base de las terapias psicoanalíticas, aparece revestido de imágenes en el cine y es la materia poética de numerosas obras literarias. En realidad, se trata de una experiencia que ha acompañado siempre al hombre. No es casual que Job denunciara la distancia que advertía entre sí y los demás, incluso entre él y sus familiares, justamente como en el caso de José: «Mi aliento repugna a mi mujer» (19, 17). Pero el tropel de los solitarios parece aumentar en nuestros días. Una soledad abigarrada y de mil rostros, desesperante y sin curación.

La incomunicabilidad hace mella en la totalidad de la persona, que se encuentra interiormente dividida y confusa, bloqueada como por un grumo gélido en el corazón. Hiere a las parejas, que se rompen y se convierten en personas extrañas. Después de todo, hasta el luminoso poema de amor que es el Cantar de los cantares tiene dos «nocturnos» tristes y oscuros en los que el amor se ve suplantado por el temor, el diálogo por el silencio y la

ausencia (3, 1-5; 5, 2-8). La incapacidad de comunicación invade a la sociedad, que se resquebraja en sórdidos individualismos, en conflictos incesantes o en frías indiferencias. Se insinúa, incluso, en la comunidad eclesial, creando filtros y barreras entre laicos y presbíteros, entre presbíteros y obispos, y así sucesivamente. Se ha dicho que el exceso de comunicación equivale al silencio, porque es sólo expresión de vacíos, de simplificaciones, de banalidades, de lugares comunes y estereotipos. Las palabras, dicen los lingüistas, se hacen «negras», es decir, carentes de sentido, inmersas en el flujo incontenible de la cháchara y de las jerigonzas fatuas y vanas.

El negro hilo de la muerte de la auténtica comunicación tiene como punto de arranque el egoísmo, el orgullo, el afán de poder, la voluntad de poseer al otro, la incapacidad de darse. Dios, en cambio, propone el hilo de oro de la palabra que se hace transparente incluso en la diversidad de las lenguas: recuérdese el Pentecostés cristiano (Act 2). La Jerusalén celeste está poblada por una «multitud inmensa de toda nación, pueblo y lengua»; y, no obstante, todos están juntos, en pie, cantando delante del trono y delante del Cordero (Ap 7, 9). El hombre «babélico» puede ser redimido y devuelto al diálogo, como les ocurrió a los hermanos de José. No debemos resignarnos a la cháchara insustancial, ni al «hablar con dureza» ni, peor aún, a no hablar, al mutismo absoluto. En su obra *El método en teología*, el teólogo B. Lonergan escribía: «Cuando una mujer o un hombre se aman, pero no se declaran su amor, no están aún verdaderamente enamorados. Su mismo silencio significa que su amor no ha llegado todavía a la entrega y al don de sí. El amor que uno libremente y sin reservas comunica al otro, ése es el que crea la situación radicalmente nueva del enamoramiento.»

XXIV

«EL HERMANO MENOR SERÁ MÁS GRANDE QUE EL MAYOR»

(Génesis 48, 8-20)

8 Vio Israel a los hijos de José, y preguntó: «¿Quiénes son
éstos?» 9 Respondió José a su padre: «Son mis hijos, los que
me ha dado Dios aquí.» Y le dijo: «Acércamelos para que
los bendiga.» 10 Los ojos de Israel se habían debilitado por
la vejez, y no podía ver. José se los acercó, y él los besó y
abrazó. 11 Dijo Israel a José: «No contaba yo con ver más tu
rostro; pero Dios ha hecho que te viera a ti y también a tu
descendencia.» 12 Entonces José los retiró de entre las rodi-
llas de su padre y se postró rostro en tierra. 13 Tomando des-
pués a los dos, a Efraím a su derecha y a la izquierda de Is-
rael, y a Manasés a su izquierda y a la derecha de Israel, se
los acercó. 14 Pero Israel extendió su mano derecha y la co-
locó sobre la cabeza de Efraím, que era el menor, y su iz-
quierda sobre la cabeza de Manasés, cruzando así las ma-
nos, aunque Manasés era el primogénito. 15 Después bendijo
a José diciendo:

«El Dios en cuya presencia caminaron mis padres
Abraham e Isaac;
el Dios que ha sido mi pastor desde que existo
hasta hoy,
16 el Ángel que me ha librado de todo mal,
bendiga a estos jóvenes.
Que en ellos sobreviva mi nombre
y el nombre de mis antepasados Abraham e Isaac,

y se multiplique grandemente
en medio de la tierra».
[17]*Al ver José que su padre ponía su mano derecha sobre*
la cabeza de Efraím, le pareció mal; y tomando la mano de
su padre para trasladarla de la cabeza de Efraím a la de
Manasés, [18]*dijo a su padre: «Así no, padre mío; pues el pri-*
mogénito es éste. Pon tu mano derecha sobre su cabeza.»
[19]*Mas su padre se negó a ello, diciendo: «Lo sé, hijo mío, lo*
sé; también él llegará a ser un pueblo, y también él será
grande; con todo, su hermano menor será más grande que
él, y su posteridad llegará a ser una muchedumbre de pue-
blos.» [20]*Y los bendijo aquel día, diciendo:*
«En ti bendecirá Israel y dirá:
Hágate Dios como a Efraím y Manasés.»
Y antepuso Efraím a Manasés.

A las espaldas de esta narración queda la descripción del desplazamiento del clan de Jacob a Egipto. Este viaje debe explicarse probablemente en el contexto de los vastos movimientos de pueblos que se registraron a mediados del segundo milenio y provocaron, con la invasión de los hicsos, un cambio de poder en Egipto (caps. 46-47). El motivo que los incitó a ponerse en marcha pudo ser la búsqueda de nuevos pastos y la posibilidad de resolver el drama de una gran carestía; para la narración bíblica, en cambio, el motivo es humano y personal, el del encuentro del padre con el hijo, de Jacob con José («dijo Israel a José: "Ahora ya puedo morir, después de haber visto tu rostro, pues que vives todavía"», 46, 30).

La visión de que ya hemos hablado, en la que se le promete a Jacob el retorno de la tierra de Egipto (46, 1-4) anticipa la historia del Israel futuro, que saldrá, más adelante, de este país hacia la tierra prometida.

Todas las últimas grandes acciones de Jacob tienen como telón de fondo la tierra egipcia y la estancia del patriarca en ella. Se trata, en esencia, de dos bendiciones «constitutivas»: tienen, en efecto, la función de «constituir» en sus funciones y dignidades a las futuras tribus de Israel, sobre la base de sus figuras prototípicas y ancestrales, los hijos de Jacob y de José. Comenzaremos aquí con las bendiciones de los dos hijos de José, Efraím y Manasés. La escena está descrita con los trazos de un rito de adoración: mediante este procedimiento, de carácter etiológico, se justifica el hecho de que estas dos tribus entren a formar parte de la asamblea de las restantes, que proceden directamente de Jacob. De todas formas, el relato pone el acento, con insistencia, en una cuestión un poco sorprendente y a primera vista marginal, esto es, en el cambio de lugar en la bendición: «Israel extendió su mano derecha y la colocó sobre la cabeza de Efraím, que era el menor, y su izquierda sobre la cabeza de Manasés, cruzando las manos, aunque Manasés era el primogénito... Al ver José que su padre ponía su mano derecha sobre la cabeza de Efraím le pareció mal...» Y se abre un pequeño contencioso entre los dos para restablecer el orden genealógico de la primogenitura. Pero Jacob se mantuvo firme.

El ritual de la bendición abarca una serie de actos simbólicos que pretenden resaltar la adoración que Jacob sentía por sus dos nietos: el beso, el abrazo, ponerlos «entre las rodillas», la imposición de las manos. Este último gesto se convertirá en el elemento más típico de las bendiciones de muchos ritos posteriores, hebreos, judíos y cristianos. El cambio de posición tiene el objetivo directo de justificar la preeminencia histórica de la tribu de Efraím sobre la de Manasés. No debe olvidarse que Efraím se pondrá a la cabeza de las diez tribus que

formarán el reino septentrional de Israel, con capital en Samaria. En el contexto de la trama general del Génesis y de la teología bíblica, el gesto de Jacob reviste un valor ulterior, el de reafirmar la extraña libertad de las elecciones divinas, que no siguen los caminos de los derechos hereditarios, sino los de la gracia. Nos hallamos ante una lógica «caprichosa», que selecciona lo que es secundario y débil en vez de lo que es primario y poderoso a los ojos de los hombres. Ya Ambrosio observaba que «Jacob cree que debe preferir, como tipo del pueblo nuevo, al hijo menor, del mismo modo que también él había sido el preferido de su madre».

La *elección del menor* es una paradoja bastante frecuente en la historia de la salvación. Se había iniciado justamente con Jacob, como observaba Ambrosio: «El mayor (Esaú) será siervo del menor (Jacob)» (Gén 25, 23). Pablo comenta el suceso como sigue: «Rebeca concibió de uno solo, de nuestro padre Isaac. Pues bien, cuando los dos niños no habían nacido todavía ni habían hecho nada, ni bueno ni malo —a fin de que quedara en pie el propósito de Dios en su libre elección, la cual no depende de las obras, sino del que llama— se le dijo a Rebeca: El mayor será siervo del menor» (Rom 9, 10-12). Y una bendición, la de Isaac, había avalado oficialmente la inversión de las suertes. Si seguimos adelante en la historia de la salvación, vemos cómo Gedeón declara: «Mi familia es la más mísera de Manasés, y yo soy el más pequeño en la casa de mi padre» (Jue 6, 15). Sin embargo, la elección recae en él. Resulta ilustrador el caso de David, no sólo por la evidente representación del contraste entre el débil y el poderoso en el combate con Goliat (1 Sam 17), sino también en la consagración llevada a cabo por Samuel. Jesé, su padre, hace desfilar a

todos los hijos, pero el profeta le pregunta: «¿No tienes más hijos?» Jesé respondió: «Aún queda el más pequeño, que está apacentando las ovejas» (1 Sam 16, 11). Y será justamente «el más pequeño», David, el elegido.

Se da, también, la «inferioridad» o «minusvalía» humana de Moisés y de Jeremías, carentes ambos de facultades oratorias. Y está asimismo la «inferioridad» social y moral de Jefté, hijo de una prostituta y bandolero de profesión (Jue 11), y de los mismos discípulos de Jesús, pescadores y de categorías poco estimadas, como la del publicano Mateo o el celota Simón. Al propio Jesús se le tilda despectivamente de «hijo del carpintero». Pablo se cree en la precisión de defender a Timoteo cuando le escribe: «Que nadie tenga en menos tu juventud» (1 Tim 4, 12). Eran eternos «inferiores» en Oriente las mujeres, y véase, sin embargo, la gran importancia que asumieron Débora, Yael, Rut, Judit, Ester, Ana. A propósito de ésta última, es importante señalar su cántico, que se convertirá en el modelo sobre el que se construirá el *Magnificat* de María:

> El arco de los fuertes se ha quebrado,
> en tanto que los débiles se ciñen de fuerza.
> Los que estaban hartos de pan se alquilaron
> mientras que los hambrientos dejan su trabajo.
> La estéril da a luz siete veces
> pero la que tiene muchos hijos se marchita...
> Él levanta al débil del polvo,
> y del estercolero saca al indigente,
> para hacerlo sentar entre los nobles
> y para asignarle un trono de honor (1 Sam 2, 4-5.8).

Hay en la Biblia una «inferioridad» nacional que se convierte en la razón de ser del privilegio de haber sido

elegidos para pueblo de Dios: «Si Yahveh se ha prendado de vosotros y os ha elegido, no es porque seáis el más numeroso de todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos ellos, sino porque Yahveh os amó» (Dt 5, 7). Hay, incluso, una «inferioridad» espacial: «Tú, Belén, Efratá, aunque eres pequeña entre los clanes de Judá, de ti me ha de salir el que ha de dominar en Israel» (Miq 5, 1). La «inferioridad», la pequeñez, la humildad se revelan casi como la norma reguladora de las elecciones de Dios. El reino de Dios es como el grano de mostaza, que es «la más pequeña de todas las semillas» (Mt 13, 32). Son los «últimos» los que avanzan por los caminos de la salvación, como se advierte en el cortejo de personas que suelen acompañar a Cristo, de acuerdo con el principio «los primeros serán los últimos y los últimos los primeros», con el código de la autoridad cristiana que exige que «el mayor entre vosotros pórtese como el menor» (Lc 22, 26), y con la lapidaria sentencia de Jesús: «el que es más pequeño entre todos vosotros, ése es grande» (Lc 9, 48). Resumiendo, podemos confiar a Pablo la formulación de la aplicación espiritual de la escena de la bendición «inversa» de Efraím y Manasés: «Lo que para el mundo es necio, lo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo que para el mundo es débil, lo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte; y lo plebeyo del mundo y lo despreciable, lo que no cuenta, Dios lo escogió para destruir lo que cuenta» (1 Cor 1, 27-28).

Kierkegaard afirmaba que «el ideal de la filosofía es la mediación y el ideal del cristianismo la paradoja». La escena de las manos cruzadas de Jacob nos plantea de nuevo, con sugestiva libertad, el tema de la *gracia divina en las elecciones* humanas. El discípulo es, por exce-

lencia, un pequeño, un «menor». «Cristo —escribió en su diario epistolar, el 16.7.1944, D. Bonhoeffer— no nos ayuda en virtud de su omnipotencia, sino en virtud de sus sufrimientos.» Los Padres de la Iglesia verán en la posición de las manos de Jacob al pronunciar la bendición el signo de la cruz de Cristo. Efrén Sirio declaraba: «También aquí fue manifiestamente señalada la cruz, para que se representara el misterio de aquel por el cual Israel dejó de ser primogénito, como le ocurrió a Manasés, mientras que los gentiles crecerán como el menor Efraím.» Y el escritor medieval Ruperto de Deutz continuaba: «Esta posición de las manos de Jacob dibujó, sin duda, una cruz. Pero, ¿la representó por casualidad? No, porque él era profeta y en el espíritu profético sabía que la cruz sería el instrumento de la bendición dada por el Legislador futuro y en la que todas las naciones serían bendecidas.»

La cruz es, por otra parte, signo de la humillación que se transfigura en gloria. Es, como dice Pablo en el himno de Flp 2, el abismo de la encarnación de Cristo que elige la muerte de esclavo; pero justamente de este fondo de la humillación arranca la gran ascensión celeste del Hijo de Dios resucitado. Por este camino debe avanzar también el discípulo. Es significativo lo que se dice en la *Leyenda perusina* relativa a san Francisco: «La orden y la vida de los Hermanos Menores se asemeja a la pequeña grey por la que el Hijo de Dios rogó, en su última hora, a su Padre celestial. Añadía Francisco que el Señor ha querido que los hermanos se llamaran *Menores* porque es éste precisamente el pueblo por el que el Hijo de Dios ruega a su Padre, y de él se dice en el evangelio: "No temas, pequeño rebaño; que ha tenido a bien vuestro Padre daros el reino" (Lc 12, 32).»

Ser pequeños, ser los segundos, los menores o los

últimos es la condición ideal para que irrumpa la gracia divina, que no puede ser acogida por quien está lleno de sí. Quien desee anteponerse a sí mismo, su orgullo, su poder, no puede acoger a Dios, el omnipotente, el único. «El Soberano de todos no hará acepción de personas, ni tendrá consideración ante la grandeza, porque él hizo al pequeño y al grande» (Sab 6, 7). En aquellas manos cruzadas sobre la cabeza de los dos hijos de José vemos el símbolo de la libertad y la predilección de la gracia divina por los pobres y los «menores». Frente a esta elección divina, debe aflorar en los labios de los justos y de los fieles la plegaria de los pobres del Antiguo Testamento, tal como la expresa el Salterio: El Señor «asiste en el juicio al indigente e instruye a los humildes en sus vías... Soy humilde y pobre... tú mi ayuda y mi refugio... Humilde y afligido... alabaré tu nombre» (Sal 25, 9; 40, 18; 69, 30-31). «¿No escogió Dios a los pobres según el mundo, pero ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que le aman?» (Sant 2, 5).

XXV

«NO SE APARTARÁ DE JUDÁ EL CETRO»
(Génesis 49, 1-2.8-12)

1 *Jacob llamó a sus hijos, y les dijo: «Reuníos, y os anunciaré lo que sucederá en los tiempos venideros.*
2 *Reuníos y escuchad, hijos de Jacob;*
escuchad a Israel, vuestro padre.
8 *A ti, Judá, te alabarán tus hermanos;*
tu mano pesará sobre la nuca de tus enemigos,
los hijos de tu padre se postrarán ante ti.
9 *Cachorro de león es Judá;*
de la presa has subido, hijo mío.
Está agazapado, tendido cual león,
o como leona. ¿Quién le forzará a levantarse?
10 *No se apartará de Judá el cetro,*
ni de entre sus pies el bastón de mando
hasta que se le ofrezca el tributo
y los pueblos le obedezcan.
11 *Ata a la vid su pollino,*
a la cepa el hijo del asna;
lava su vestido en el vino,
en la sangre de las uvas su ropa.
12 *Están turbios sus ojos por el vino,*
y blancos sus dientes por la leche.»

Como le acontecerá a Moisés (Dt 33), Jacob, llegado a los umbrales de la nueva tierra hacia la que Dios le está conduciendo, esto es, a las puertas de la muerte,

alza una plegaria-bendición que es en cierto sentido su testamento. Ha sido recogida por la tradición yahvista en el cap. 49 del Génesis y es a modo de visión panorámica sobre todo el futuro destino de las doce tribus que compondrán el pueblo elegido. Se diría casi, leyendo los versículos de la bendición poética de Jacob, que se está contemplando un mapa geográfico de la tierra prometida. En realidad, la sucesión de las tribus bendecidas no es un árido elenco anagráfico, sino una carta topográfica coloreada, poco menos que a la acuarela, de las tierras y regiones siempre amadas en las que los patriarcas bíblicos vivieron los primeros días de su existencia y en las que sus cuerpos descansan a la espera de la voz divina de la resurrección. Precisamente por eso, el tantas veces citado pintor hebreo-ruso-francés Marc Chagall ha querido transformar en vidrieras luminosas y sembradas de símbolos este testamento de Jacob: así nació la secuencia de las doce vidrieras de la sinagoga del hospital israelí de Hadassah, cerca de Jerusalén (1962).

Las bendiciones de Jacob son, estrictamente hablando, «conmemorativas», esto es, miradas retrospectivas sobre las vicisitudes y las situaciones de las varias tribus en la época de la monarquía, mucho tiempo después, por tanto, de la era patriarcal. Pero, en virtud del género literario de la «bendición», se las proyecta sobre un futuro que se imagina todavía lejano. En realidad, más que palabras precisas de Jacob-Israel, son testimonios que el pueblo de Israel da de sí mismo y de sus problemas ante el Señor en el culto. De hecho, se ha propuesto la hipótesis de que este texto arcaico, de no fácil lectura en algunos puntos, fuera usado originariamente en un contexto litúrgico, tal vez con ocasión de la renovación de la alianza con el Señor. Las tribus se presenta-

ban ante el Señor casi como autodefiniéndose, con todas sus características, a menudo etiológicamente sintetizadas en los acontecimientos vividos por los fundadores de los diferentes clanes. Sobre los varios medallones se dejaría sentir, como es obvio, la intervención correctora o interpretativa de las tradiciones. Pero, en todo caso, se conservaba, a través de la atribución a la figura de Jacob, la convicción de que todo cuanto era cada tribu en particular y el pueblo en su conjunto debía ser reconocido y puesto en relación con la eficaz bendición divina por medio del patriarca, y situado en los orígenes de su misma existencia.

De entre estas bendiciones descriptivas hemos elegido la más solemne, la dedicada a la tribu de Judá, en la que llegaría a desembocar, al final, la línea dinástica davídica. Pero esto no impide que lancemos una mirada sintética también sobre las restantes, que invitamos a leer en su integridad. No faltan, ciertamente, indicios de arcaísmos: a Leví, por ejemplo, más se le maldice que se le bendice, lo que revela una fase histórica anterior a la afirmación del primado del sacerdocio levítico; no se mencionan las victorias de Isacar anotadas en Jue 5, 15; se desconoce el cisma de los dos reinos, y así otros casos. Por otra parte, se advierte la presencia de actualizaciones sucesivas, como la del primado de Judá. El primero que entra en escena es Rubén, el primogénito de Jacob (v. 3-4). De él se conserva el recuerdo del delito de haberse acostado con Bilhá, concubina de su padre (Gén 35, 22). Se critica ásperamente la venganza cruenta que Simeón y Leví tomaron sobre los sikemitas a consecuencia del ultraje inferido a su hermana Diná, en un pasaje que ya hemos meditado (Gén 34). Su furia homicida fue desmesurada, como dice la metáfora oriental de «desjarretar toros» (v. 5-7).

Tras la gloriosa bendición de Judá, llega Zabulón, tribu litoral septentrional (v. 13), y de Isacar, simbolizada en un asno debido a su intensa actividad agrícola, facilitada por un territorio fértil (v. 14-15). Se compara la pequeña tribu de Dan a una serpiente por su astucia y agresividad pero, jugando con el verbo hebreo *dîn* («juzgar»), se la pone también en relación con la actividad judiciaria (v. 16-17). Tras la piadosa invocación del v. 18 («De ti espero la salvación, oh Yahveh»), que debe ser considerada como una interpolación, se suceden Gad, tribu que tuvo que sufrir las razias de los ammonitas y los árabes (v. 19: cuatro de las seis palabras del verso contienen la raíz *gdd*, «asaltar», en un curioso juego de palabras), Aser, proverbial por la fertilidad de su territorio, una estrecha franja litoral entre el Carmelo y Fenicia (v. 20), y Neftalí, tribu móvil y libre como una corza (v. 21). Espléndida y fecunda como una vid es la familia de José, representada en sus dos hijos Efraím y Manasés (véase Gén 48), sobre cuyo potencial demográfico se extiende la bendición divina que da vida y fertilidad (v. 22-26). Esta bendición, que es, junto con la de Judá, la más extensa, tiene puntos oscuros (v. 22), vinculados a alusiones no fácilmente identificables. Cierra la serie (v. 27) la pequeña y belicosa tribu de Benjamín. Sería interesante leer en paralelo la bendición-testamento de Moisés, presente en Dt 33, para anotar las variaciones: aquí Simeón ha desaparecido, Rubén está en vías de extinción, Judá tropieza con dificultades, mientras que la bendición más solemne recae sobre Leví y José. Nos hallamos, pues, ante un diferente contexto histórico.

Pero volvamos ya a la *bendición de Judá* (v. 8-12), que es el tema de nuestra reflexión. Como se ha dicho, el texto —tal vez mutilado, y reconstruido y reinterpre-

tado de varias maneras— tiene más de un punto oscuro, pero está fuera de discusión que su orientación global es de exaltación. El talante adoptado parece reflejar (o generar) las imágenes clásicas de cariz mesiánico y real: el primado sobre todas las tribus hermanas, la capacidad combativa, la duración del poder, la extraordinaria prosperidad simbolizada en la abundancia del vino y de la leche, no remiten sólo a una tribu y a su bienestar, sino que se convierten en representaciones del pueblo mesiánico que vive inmerso en la *šalôm*, la paz del Mesías. A lo largo de esta línea interpretativa se han movido las tradiciones judía y cristiana, que se han centrado sobre todo en el v. 10, particularmente oscuro: «No se apartará de Judá el cetro, ni de entre sus pies el bastón de mando, hasta que se le ofrezca *šilôh* y los pueblos le obedezcan.» Este *šilôh* del texto masorético hebreo es leído, reconstruido e interpretado de muy diversas maneras. En su versión latina de la *Vulgata* Jerónimo ha introducido deliberadamente una mención mesiánica explícita: «No se le quitará el cetro a Judá... hasta que no venga el Enviado», obviamente el Mesías. De hecho, en el milagro en el que un ciego de nacimiento recobra la vista en la fuente de Siloé, el evangelista Juan interpreta el nombre como «Enviado» (9, 7), con clara alusión a Cristo, que es el Mesías esperado.

También nosotros podemos, pues, detenernos para hacer una breve reflexión sobre el *futuro mesiánico*. La última gran declaración de Jacob, que es en la práctica la última página del Génesis, se cierra con un mensaje de esperanza que supera los siglos y llega hasta nosotros y que la tradición ha querido consagrar mediante una interpretación mesiánica. Ahora no leemos ya aquel texto como exaltación de una dinastía humana frágil y

de hecho extinguida, sino como la institución de la continuidad de la historia de la salvación y como celebración de la plenitud de la bendición en Cristo: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos, en Cristo» (Ef 1, 3). A propósito de la solemnidad de las bendiciones de Judá escribía Ruperto de Deutz: «Es sabido que de la tribu de Judá salieron reyes pero —a excepción de David, Ezequías y Josías— todos ellos fueron pecadores, y no merecieron que tan gran patriarca hablara con tal énfasis de su fortaleza. Debe, pues, entenderse que sólo Cristo es el rey elegido de quien puedan justamente decirse estas cosas.» Ya san Ambrosio escribía que «parece que estas palabras van dirigidas al patriarca Judá, pero en realidad se trata del Judá futuro, de Cristo».

Todo el libro del Génesis está orientado hacia *la esperanza y el futuro*. No es casual que los dos contenidos de la promesa, tierra y descendencia, sólo fueron realidad para los patriarcas de forma parcial y como en germen. Se confía su cumplimiento a un futuro que irá adquiriendo, cada vez más claramente, los contornos de una esperanza escatológica. La tierra prometida ideal y el pueblo perfecto se encontrarán en la gloria de la Jerusalén celeste hacia la que se orienta eficazmente la historia de la salvación. «Mientras hay vida hay esperanza», dice un conocido refrán popular. Pero el filósofo marxista heterodoxo E. Bloch introdujo una corrección en el aforismo: «Mientras hay religión hay esperanza.» La auténtica fortaleza de la fe consiste en que hace esperar no en una ilusión, sino en un mundo nuevo hecho de verdad y de justicia que construyen ya desde ahora, y en cooperación, los hombres y Dios. Una existencia carente de toda perspectiva mesiánica

de liberación es una muerte anticipada y el mundo un cementerio en el que se consume la última comida egoísta y melancólicamente gozosa. El escritor Thomas Bernhard (1931-1989) representa así, a través de la voz de uno de sus personajes, el desierto de una humanidad consumista, pero privada de vida y de esperanza: «¿No os habéis sentido impresionados por el hecho de que los hombres viven en cementerios? ¿Que las grandes ciudades son grandes cementerios? ¿Y las ciudades pequeñas, cementerios más pequeños? ¿Que el lecho es una tumba? ¿Que los vestidos son mortajas? ¿Y que todos nuestros actos son ejercicios preparatorios para la muerte?»

El llamamiento que hace Jacob al final de su vida y en los inicios de la historia de la salvación es una invitación a mirar hacia el futuro, a reconocer que en nuestro mundo desgarrado por la violencia de Simeón y de Leví, marcado por el vicio de Rubén, humillado por los defectos de todos los hijos del hombre, brilla también la centella del renacimiento. Existe también la fuerza del espíritu del león de Judá, la frescura de la naturaleza que se despierta todas las primaveras y que la bendición de Judá describe con pasión, existe la esperanza en aquel Hijo del hombre que nos llevará hacia nuevos horizontes de luz. No abandonemos, pues, el sendero de la esperanza, precisamente porque creemos en el Dios de la Biblia, que es Dios de la esperanza. En el breve poema *Los doce*, el poeta ruso A.A. Blok (1880-1921), el más alto exponente del simbolismo, se imagina un puñado de pobres héroes que marchan, bajo la tormenta, tras un estandarte de esperanza. Pero les guía alguien que les ofrece un destino divino:

Así marchan, con paso poderoso;
detrás, un perro hambriento;
delante, con la bandera ensangrentada,
invisible en la ventisca,
e invulnerable a las balas,
en un ligero avance majestuoso sobre la tormenta,
en una nívea avenida perlina,
con una blanca guirnalda de rosas,
delante, Jesucristo.

El libro del Génesis llega a su fin con una descripción de la muerte, los funerales y el traslado de los restos mortales de Jacob a la tierra de Canaán, para ser inhumados en la tumba familiar de Makpelá, donde reposaban ya sus padres. Este viaje es preanuncio del itinerario que seguirá Israel cuando regrese a la tierra prometida tras el oscuro paréntesis de la esclavitud de Egipto. La página siguiente será la trágica y gloriosa que describe el Éxodo. En el cap. 50 del Génesis se tiene, pues, el seno del que surgirá el Israel futuro, testigo de la opresión pero también de las acciones prodigiosas del Dios liberador. En José se anticipa el Israel egipcio, sometido a aquella alternancia de esplendores y miserias de la que los patriarcas habían sido los primeros y personales testigos. Pero en José se prefigura asimismo la certidumbre de que la promesa divina es indestructible. Las últimas palabras son, en efecto: «Dios os visitará y os hará subir de este país a la tierra que juró dar a Abraham, a Isaac y a Jacob... Dios os visitará...» (50, 24.25).

Sólo entonces llegará a su fin la esperanza y el pueblo alcanzará la posesión de los bienes que los patriarcas anhelaban y a los que accedieron sólo en la esperanza. Aflora así un tema sugestivo, el de la *visita* de Dios a su pueblo: se trata de la afirmación de una presencia salvífica que ya los patriarcas habían experimentado cuando Dios les repetía que estaba al lado de su historia («yo es-

taré contigo», se les dice a Isaac en 26, 3, y a Jacob en 28, 15.20 y 46, 4). Pero en el libro de la Sabiduría, y tras las huellas de una intuición del profeta Jeremías (29, 10), la «visita» pasa a ser expresión de la salvación definitiva, la que se celebrará en la tierra prometida perfecta: «En el tiempo de su visitación brillarán [los justos]... y el Señor reinará sobre ellos por los siglos» (Sab 3, 7.8). Esta «visita» será más gozosa aún que la vivida por Sara (Gén 21, 1), por Ana (1 Sam 22, 21), por Israel en el éxodo (Éx 13, 19), por la tierra regada por las lluvias de primavera (Sal 65, 10). Es la visita mesiánica cantada por Zacarías: «Bendito el Señor Dios de Israel, porque ha venido a ver a su pueblo y a traerle el rescate... tener misericordia con nuestros padres y acordarse de su santa alianza, de aquel juramento que juró a nuestro padre Abraham... por las cuales vendrá a vernos la aurora de lo alto, para iluminar a los que yacen en tinieblas y sombra de muerte, para enderezar nuestros pasos por la senda de la paz» (Lc 1, 68.72-73.78-79).